PB

Charles Taylor

Imaginarios sociales modernos

Paidós Básica 125

Imaginarios sociales modernos

Paidós Básica

Últimos títulos publicados

69. M. Hammersley y P. Atkinson - *Etnografía*
70. C. Solís - *Razones e intereses*
71. H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
72. E. Rabossi (comp.) - *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*
73. J. Derrida - *Dar (el) tiempo*
74. R. Nozick - *La naturaleza de la racionalidad*
75. B. Morris - *Introducción al estudio antropológico de la religión*
76. D. Dennett - *La conciencia explicada*
77. J. L. Nancy - *La experiencia de la libertad*
78. C. Geertz - *Tras los hechos*
79. R. R. Aramayo y otros - *El individuo y la historia*
80. M. Augé - *El sentido de los otros*
81. C. Taylor - *Argumentos filosóficos*
82. T. Luckmann - *Teoría de la acción social*
83. H. Jonas - *Técnica, medicina y ética*
84. K. J. Gergen - *Realidades y relaciones*
85. J. R. Searle - *La construcción de la realidad social*
86. M. Cruz (comp.) - *Tiempo de subjetividad*
87. C. Taylor - *Fuentes del yo*
88. T. Nagel - *Igualdad y parcialidad*
89. U. Beck - *La sociedad del riesgo*
91. K. R. Popper - *El mito del marco común*
92. M. Leenhardt - *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*
93. M. Godelier - *El enigma del don*
94. T. Eagleton - *Ideología*
95. M. Platts - *Realidades morales*
96. C. Solís - *Alta tensión: filosofía, sociología e historia de la ciencia*
97. J. Bestard - *Parentesco y modernidad*
98. J. Habermas - *La inclusión del otro*
99. J. Goody - *Representaciones y contradicciones*
100. M. Foucault - *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, vol. 1*
101. M. Foucault - *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. 2*
102. M. Foucault - *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. 3*
103. K. R. Popper - *El mundo de Parménides*
104. R. Rorty - *Verdad y progreso*
105. C. Geertz - *Negara*
106. H. Blumenberg - *La legibilidad del mundo*
107. J. Derrida - *Dar la muerte*
108. P. Feyerabend - *La conquista de la abundancia*
109. B. Moore - *Pureza moral y persecución en la historia*
110. H. Arendt - *La vida del espíritu*
111. A. MacIntyre - *Animales racionales y dependientes*
112. A. Kuper - *Cultura*
113. J. Rawls - *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*
114. T. S. Kuhn - *El camino desde la estructura*
115. W. V. O. Quine - *Desde un punto de vista lógico*
116. H. Blumenberg - *Trabajo sobre el mito*
117. J. Elster - *Alquimias de la mente*
118. I. F. Shaw - *La evaluación cualitativa*
119. M. Nussbaum - *La terapia del deseo*
120. H. Arendt - *La tradición oculta*
121. H. Putnam - *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*
122. H. Arendt - *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*
123. M. Nussbaum - *El cultivo de la humanidad*
124. L. Vygotsky - *Psicología del arte*
125. Ch. Taylor - *Imaginarios sociales modernos*

Charles Taylor

Imaginarios sociales modernos

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Modern Social Imaginaries*
Publicado en inglés, en 2004, por Duke University Press, Durham y Londres

Traducción de Ramon Vilà Vernis

Cubierta de Mario Eskenazi

CREATIVE COMMONS

© 2004 by Duke University Press
© 2006 de la traducción, Ramon Vilà Vernis
© 2006 de todas las ediciones en castellano
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
http://www.paidos.com

ISBN: 84-493-1899-8
Depósito legal: B-13.827/2006

Impreso en Hurope, S.L.
Lima, 3 - 08030 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

A Wanda

SUMARIO

Agradecimientos 11
Introducción 13

1. El orden moral moderno 15
2. ¿Qué es un «imaginario social»? 37
3. El espectro del idealismo 47
4. El Gran Desarraigo 67
5. La economía como realidad objetivada 87
6. La esfera pública 105
7. Público y privado 125
8. El pueblo soberano 133
9. Un orden omnicomprensivo 169
10. La sociedad del acceso directo 183
11. Agencia y objetivación 191
12. Formas de narración 203
13. El significado del secularismo 213
14. Provincializar Europa 225

AGRADECIMIENTOS

Antes que nada, quiero expresar mi agradecimiento al Consejo Canadiense por la concesión de una beca Isaac Killam Memorial para el periodo 1996-1998, sin la cual no habría podido ponerme a trabajar tan pronto en este libro.

Esta obra es una ampliación de una de las secciones centrales del libro que estoy preparando sobre la vida en una época secular [*Living in a Secular Age*], que fue también el tema de mis Gifford Lectures de 1999, en Edimburgo.

También querría reconocer una deuda de otra índole. Esta obra tiene su origen en los debates mantenidos a lo largo de los últimos años en el Centro de Estudios Transculturales. Estos debates han sido tan centrales para este libro que casi se podría decir que el Centro es una especie de autor colectivo de estas páginas. Querría dar las gracias de un modo especial a Arjun Appadurai, Rajeev Bhargava, Craig Calhoun, Dilip Gaonkar, Nilüfer Göle, Benjamin Lee, Thomas McCarthy y Michael Warner.

INTRODUCCIÓN

El problema número uno para la ciencia social moderna fue desde el comienzo la modernidad misma: esa amalgama histórica de prácticas y formas institucionales sin precedentes (la ciencia, la tecnología, la producción industrial, la urbanización); de nuevas formas de entender la vida (el individualismo, la secularización, la racionalidad instrumental); y de nuevas formas de malestar (la alienación, la pérdida de sentido, la anticipación de una disolución social inminente).

Hoy se impone plantear el problema desde un nuevo ángulo: ¿estamos ante un fenómeno único, o debemos hablar más bien de «múltiples modernidades», un plural que reflejaría el hecho de que culturas no-occidentales han encontrado sus propias vías de modernización, y no se pueden comprender debidamente desde una teoría general pensada originalmente a partir del caso de Occidente?

Este libro explora la hipótesis de que podemos arrojar luz sobre las cuestiones que ha planteado la modernidad tanto en su origen como en la actualidad, y que podemos llegar a una definición más clara de las autocomprensiones que la constituyen. Según esta perspectiva, la modernidad occidental resulta inseparable de cierto tipo de imaginario social, y las diferencias que existen entre las múltiples modernidades actuales deben ser comprendidas en términos de los diferentes imaginarios sociales implicados.

No hay que confundir este planteamiento con la propuesta de centrarse en las «ideas» de la modernidad y no en sus «instituciones». Un imaginario social no es un conjunto de ideas; es más bien lo que hace posibles las prácticas de una sociedad, al darles un sentido. Nos extenderemos más sobre esta importante idea en el capítulo 3.

Mi intención es modesta. Me propongo esbozar una descripción de las formas de imaginario social que han acompañado al auge de la modernidad en Occidente. Mi atención se centra en la historia occidental, lo cual deja al margen toda la variedad de modernidades alternativas que existen en nuestros días. Sin embargo, espero que una definición más precisa de la especificidad de Occidente nos permita ver con más claridad lo que tienen en común los diferentes caminos de la modernización contemporánea. Obviamente, para escribir un texto así he tenido que basarme en gran medida en la obra pionera de Benedict Anderson *Imagined Communities*,[1] así como en las de Pierre Rosanvallon y otras que iré mencionando a medida que avance en mi argumentación.

Mi hipótesis básica es que en el centro de la modernidad occidental se halla una nueva concepción del orden moral de la sociedad. Al principio no era más que una idea en la mente de algunos pensadores influyentes, pero con el tiempo llegó a configurar el imaginario de amplios estratos de la sociedad, y finalmente el de sociedades enteras. Hoy se ha convertido en algo tan evidente para nosotros que tenemos problemas para verlo como una concepción más, entre otras posibles. La transformación de esta visión del orden moral en nuestro imaginario social tiene lugar a través del surgimiento de ciertas formas sociales, características de la modernidad occidental: la economía de mercado, la esfera pública y el autogobierno del pueblo, entre otras.

1. Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1991 (trad. cast.: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993).

Capítulo 1

EL ORDEN MORAL MODERNO

Comenzaré por la nueva concepción del orden moral. Encontramos su formulación más clara en las nuevas teorías de la Ley Natural surgidas en el siglo XVII, en gran medida como respuesta al desorden causado a nivel nacional e internacional por las guerras de religión. A estos efectos, los teóricos de referencia más importantes son Grocio y Locke.

Grocio deriva el orden normativo subyacente a la sociedad política de la naturaleza de sus miembros constitutivos. Los seres humanos son agentes sociales y racionales, cuyo destino propio es colaborar pacíficamente para beneficio mutuo.

Surgida en el siglo XVII, esta idea ha ido ganando cada vez más ascendencia sobre nuestro pensamiento político y sobre nuestra forma de imaginar la sociedad. En la versión original de Grocio era una teoría dirigida a explicar en qué consiste la sociedad política, cuáles son los fines que debe promover y cuál es el proceso que lleva hasta ella. Pero cualquier teoría de este tipo conlleva también, inevitablemente, una idea del orden moral: nos dice algo sobre cómo deberíamos vivir en sociedad.

De acuerdo con esta imagen, la sociedad consiste en un conjunto de individuos que se unen para formar una entidad política sobre la base de un cierto trasfondo moral preexistente, y con objeto de alcanzar ciertos fines. El trasfondo moral son los derechos naturales; las personas de las que hablamos tienen ya ciertas obligaciones morales unas con otras. Los fines perseguidos son ciertos beneficios mutuos, entre los que destaca de un modo especial la seguridad.

La idea de orden moral subyacente insiste en los derechos y obligaciones que tenemos unos hacia otros en cuanto indivi-

duos, de forma previa e independiente del vínculo político que nos une. Las obligaciones políticas se presentan, pues, como una extensión o una aplicación de esos lazos morales más fundamentales. La autoridad política misma sólo es legítima en la medida en que sea consentida por los individuos (el contrato original), y la fuerza vinculante de este contrato se funda a su vez en el principio preexistente de que las promesas deben cumplirse.

A la luz de los desarrollos posteriores de la teoría del contrato, como el que propuso Locke en el mismo siglo, sorprende lo moderadas que son las conclusiones morales y políticas que extrae Grocio a partir de ella. La fundamentación de la legitimidad política en el consentimiento no tiene por objeto cuestionar las credenciales de los gobiernos existentes. La meta del ejercicio es más bien refutar los motivos propuestos por los fanáticos religiosos para animar irresponsablemente a la revuelta, sobre la premisa de que los regímenes existentes derivaban en último término su legitimidad de un consenso de este tipo. Grocio también busca un fundamento firme para las reglas básicas de la guerra y la paz, más allá de consideraciones confesionales. En el contexto de la primera mitad del siglo XVII, marcada por crueles e interminables guerras de religión, este énfasis era perfectamente comprensible.

Locke es el primero que usa esta teoría como justificación de la revuelta y como base para imponer límites al gobierno. Los derechos pasan a ser una reivindicación seria frente al poder. El consentimiento deja de ser un acuerdo original sobre el que se funda el gobierno para convertirse en un derecho permanente a decidir sobre los impuestos.

A lo largo de los tres siglos siguientes, desde Locke hasta nuestros días, el lenguaje del contrato ha ido perdiendo vigencia y sólo es usado ya por una minoría de teóricos, pero la idea subyacente de la sociedad como algo que existe para el beneficio (mutuo) de los individuos y en defensa de sus derechos ha ganado cada vez más importancia. En otras palabras, ha logrado una posición dominante desde la que empuja a las viejas teorías de la sociedad y a cualquier nueva teoría rival hacia los

márgenes del discurso y de la vida política, al tiempo que alimenta reivindicaciones políticas cada vez más ambiciosas. La exigencia de un consentimiento original nos ha llevado a la doctrina de la soberanía popular bajo la que vivimos hoy, pasando por la etapa intermedia del consentimiento a los impuestos de Locke. La teoría de los derechos naturales ha dado como resultado el establecimiento de una densa red de límites a la acción legislativa y ejecutiva, recogidos en unas cartas de derechos que se han convertido en un aspecto importante del gobierno actual. La presunción de igualdad implícita en el estado de naturaleza original, donde no existe ninguna relación de superioridad o de inferioridad,[1] se ha trasladado a cada vez más contextos y se ha traducido en múltiples disposiciones contra la discriminación y en favor de la igualdad de condiciones, adoptadas por la mayoría de las cartas de derechos.

En otras palabras, la idea de orden moral implícita en esta concepción de la sociedad ha experimentado una doble expansión a lo largo de los últimos cuatro siglos: en extensión (cada vez hay más gente que vive de acuerdo con ella; se ha vuelto dominante) y en intensidad (las demandas que impone son cada vez más importantes e incluyen más ramificaciones). La idea ha pasado, por decirlo así, por una serie de «redacciones», cada una de ellas más rica y exigente que la anterior, hasta el día de hoy.

Hay varios modos de exponer el desarrollo de esta doble expansión. El discurso moderno de la ley natural tuvo su origen en un contexto más bien especializado. Ofreció a los filósofos y

1. En el *Segundo tratado sobre el gobierno*, John Locke define el estado de Naturaleza como una condición en la cual «todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, en el que nadie tiene más que otro, puesto que no hay cosa más evidente que el que seres de la misma especie y de idéntico rango, nacidos para participar sin distinción de todas las ventajas de la Naturaleza y para servirse de las mismas facultades, sean también iguales entre ellos, sin subordinación ni sometimiento, a menos que el Señor y Dueño de todos ellos haya colocado, por medio de una clara manifestación de su voluntad, a uno de ellos por encima de los demás, y que le haya conferido, mediante un nombramiento evidente y claro, el derecho indiscutible al poder y a la soberanía». Véase Peter Laslett (comp.), *Locke's Two Treatises of Government*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1967, part 2, cap. 2, párr. 4, pág. 287 (trad. cast.: *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid, Espasa Calpe, 1996).

los teóricos de las leyes un lenguaje para hablar sobre la legitimidad de los gobiernos y sobre las reglas de la guerra y la paz, las doctrinas incipientes de la moderna ley internacional. Pero a partir de entonces comenzó a infiltrarse en otros contextos y a transformar su discurso. Encontramos un caso de este tipo, de gran importancia para la historia que estoy contando, en la influencia que tuvo la nueva idea de orden moral sobre las descripciones de la providencia divina y del orden establecido por ella entre los seres humanos y el cosmos.

Más importante aún para nuestras vidas es la creciente influencia que ha tenido esta idea de orden moral sobre nuestras nociones de sociedad y de política, hasta reformularlas por completo. En el curso de esta expansión, ha pasado de ser una teoría circunscrita al discurso de unos pocos expertos a convertirse en una parte integral de nuestro imaginario social, es decir, del modo que tienen nuestros contemporáneos de imaginar las sociedades de las que forman parte.

La expansión no ha supuesto sólo el paso de un contexto único a muchos distintos, y del ámbito teórico al imaginario social, sino que es visible también a lo largo de un tercer eje, definido por el tipo de exigencias que este orden moral nos impone.

Algunas concepciones del orden moral no traen consigo ninguna expectativa real de su realización efectiva. Esto no significa que no exista ningún tipo de expectativa, pues en este caso ya no estaríamos ante una idea de orden moral en el sentido que pretendo darle a este término. El orden es visto como algo por lo que vale la pena luchar, y que tal vez algunos podrán hacer realidad, pero la percepción general es que serán sólo una minoría los que lo consigan efectivamente, al menos bajo las actuales condiciones.

En este sentido, el Evangelio cristiano crea la idea de una comunidad de santos inspirada por el amor a Dios, al prójimo y a la humanidad en su conjunto, y cuyos miembros no conocen la rivalidad, el resentimiento, la codicia, la ambición y demás. La expectativa general en la Edad Media era que sólo una minoría de santos podía aspirar a algo así, y que el resto debía vivir en un mundo muy alejado de este ideal. Pero en la pleni-

tud de los tiempos, éste sería el orden bajo el que vivirían todos los reunidos alrededor de Dios. Podemos hablar aquí de un orden moral, y no de un ideal gratuito, porque es pensado como algo que está en proceso de una plena realización. Pero su tiempo aún no ha llegado.

Podríamos trazar aquí una lejana analogía con algunas definiciones modernas de la utopía, las cuales remiten a un estado de cosas que tal vez se realizará en condiciones que todavía no se dan, y que de momento sirve sólo como ideal por el que debemos guiarnos.

Distinto es el caso de los órdenes morales que exigen una realización más o menos plena aquí y ahora. Podemos entender esta idea en dos sentidos. En uno, se considera que el orden ya está realizado, que subyace al estado normal de las cosas. Las concepciones medievales del orden político entraban muchas veces en esta categoría. De acuerdo con la doctrina de «los dos cuerpos del rey», la existencia biológica individual del monarca viene a realizar y concretar su «cuerpo» inmortal. En ausencia de circunstancias altamente excepcionales y desórdenes escandalosos, como por ejemplo alguna terrible usurpación, este orden se halla plenamente realizado. Esta doctrina no nos ofrece tanto una descripción de la realidad como una clave para comprenderla, de modo parecido a como la Cadena del Ser nos ayuda a comprender el cosmos que nos rodea. Nos ofrece una clave hermenéutica para dar sentido a la realidad.

Pero el orden moral puede mantener todavía otro tipo de relación con la realidad, en virtud del cual dicho orden no se ha realizado aún y sin embargo exige una realización integral. Se trata de un orden que plantea una prescripción imperativa.

Resumiendo todas estas distinciones, podemos decir que la idea de un orden moral o político puede referirse, o bien al fin de los tiempos, como en el caso de la comunidad de los santos, o bien al aquí y el ahora, y en este segundo caso puede ser hermenéutico o prescriptivo.

A diferencia del ideal cristiano medieval, la idea moderna de orden moral remite desde el principio al aquí y el ahora. Pero sigue muy claramente un camino que va de lo hermenéutico a

lo prescriptivo. En el sentido que daban a esta idea pensadores como Grocio y Pufendorf, se trataba de interpretar aquello que subyace necesariamente a los gobiernos establecidos; en la medida en que éstos se fundaban en un supuesto contrato, gozaban de una legitimidad incuestionable. La teoría de la ley natural era en sus orígenes una hermenéutica de la legitimación.

Sin embargo, ya en la versión de Locke la revolución resulta justificable desde la teoría política; más aún, se convierte en un imperativo moral bajo ciertas circunstancias; con todo, otros rasgos generales de la condición moral del ser humano proporcionan aún una hermenéutica de la legitimación, como por ejemplo en relación con la propiedad. Más adelante, esta misma noción de orden se traduce en redacciones que exigen cambios aún más revolucionarios, que afectan incluso a las relaciones de propiedad, tal como reflejan teorías tan influyentes como las de Rousseau y Marx, por ejemplo.

Así pues, la idea moderna de orden moral no sólo se extiende de un contexto a otro y pasa del terreno teórico al imaginario social, sino que viaja también a lo largo de un tercer eje, y genera discursos que se van desplazando de lo hermenéutico a lo prescriptivo. En el proceso entra en combinación con un amplio abanico de conceptos éticos, de modo que las amalgamas resultantes tienen en común una dependencia fundamental respecto a una concepción del orden moral y político heredera de la teoría de la ley natural.

Esta expansión a lo largo de tres ejes es ciertamente algo notable. Pide a gritos una explicación; lamentablemente, no entra en el limitado propósito de este trabajo ofrecer una explicación causal del auge del imaginario social moderno. Me daría por contento sólo con clarificar un poco las formas que éste ha tomado. Por su propio carácter, sin embargo, esta clarificación servirá para centrar mejor la cuestión de la explicación causal, sobre la que más adelante ofreceré algunas reflexiones, sin afán sistemático alguno. Pero de momento querría explorar algo más los rasgos peculiares del orden moral moderno.

Una cuestión crucial que debería resultar evidente por lo dicho hasta aquí es que la idea de orden moral que propongo va más allá de lo que sería un esquema normativo destinado a gobernar nuestras relaciones mutuas y/o nuestra vida política. La idea de un orden moral no se limita al conocimiento y aceptación de una serie de normas, sino que añade el reconocimiento de una serie de rasgos en el mundo, en la acción divina o en la vida humana que hacen que ciertas normas sean a un tiempo buenas y (en la medida que se indique) realizables. En otras palabras, la imagen del orden moral no sólo supone una definición de lo que es justo, sino también del contexto que da sentido a luchar por ello y esperar su realización (aunque sólo sea parcial).

No hay duda de que las concepciones del orden moral herederas —a través de toda una serie de transformaciones— de la concepción implícita en las teorías de la ley natural de Grocio y de Locke son muy distintas de las que había tras el imaginario social premoderno. Especial interés tienen aquí dos grandes versiones de orden moral premoderno, que nos permiten ver el proceso a través del cual fueron gradualmente superadas, desplazadas o arrinconadas en el curso de la transición a la modernidad política por la nueva tendencia grociana-lockeana. Uno de estos modelos de orden se basa en la idea de una Ley que ha gobernado al pueblo desde tiempos inmemoriales, y que en cierto sentido lo define como tal. Esta idea parece haber estado muy extendida entre las tribus indoeuropeas que invadieron originalmente Europa en varias oleadas. Era también muy poderosa en la Inglaterra del siglo XVII, bajo la forma de la Antigua Constitución, y sería una de las ideas clave para justificar la rebelión contra el rey.[2]

Este caso bastaría para poner de relieve que la idea de un orden moral no tiene por qué ser siempre conservadora. Pero también deberíamos incluir en esta categoría una noción de orden normativo que parece haberse transmitido de generación en ge-

2. Véase J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

neración en las comunidades campesinas, y de la que extrajeron una imagen de la «economía moral» que les permitía criticar las cargas impuestas sobre ellos por los terratenientes, o las exacciones del Estado y de la Iglesia.[3] También en este caso la idea recurrente parece ser la de una distribución original aceptable de las cargas que se habría visto más tarde desplazada por una usurpación, y que debería ser reinstaurada.

El otro tipo de orden moral se estructura alrededor de la idea de una correspondencia entre la jerarquía social y la jerarquía del cosmos. La elaboración teórica de estas ideas parte a menudo de un lenguaje tomado del concepto platónico-aristotélico de Forma, pero la noción subyacente emerge también con fuerza en teorías basadas en la correspondencia: por ejemplo, el rey es en su reino como el león entre los animales, el águila entre las aves, y así sucesivamente. A partir de esta visión emerge la idea de que los desórdenes en el reino de los hombres encontrarán eco en la naturaleza, porque el orden mismo de las cosas se ve amenazado. La noche en la que Duncan es asesinado se ve rota por «insólitos gritos de muerte», y sigue oscuro incluso cuando ya debería haber nacido el día. El martes anterior, un búho ratonero había matado a un halcón, y los caballos de Duncan se volvieron salvajes por la noche, «negando su obediencia, cual queriendo guerrear contra los hombres».[4]

En ambos casos, y particularmente en el segundo, encontramos un orden que tiende a imponerse por el curso mismo de las cosas; sus violaciones encuentran una respuesta que va más allá del reino meramente humano. Éste parece ser un elemento muy común en las concepciones premodernas del orden moral. Anaximandro compara toda desviación del curso de la naturaleza con la injusticia, y dice que cualquier cosa que resista a la naturaleza debe finalmente «pagar la pena y la retribución por

3. El término «economía moral» está tomado de E. P. Thompson, «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century», *Past and Present, nº 50*, 1971, págs. 76-136.

4. *Macbeth*, 2, 3, 56; 2, 4, 17-18. Véase también Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, pág. 298 (trad. cast.: *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 2006).

su injusticia, según la disposición del tiempo».[5] Heráclito habla del orden de las cosas en términos parecidos, cuando dice que si alguna vez el sol se desviara de su debido curso, las Furias lo atraparían y lo traerían de vuelta.[6] Y por supuesto, las Formas platónicas tienen un papel activo en la configuración de las cosas y de los eventos en el mundo del devenir.

En todos estos casos, queda muy claro que un orden moral es algo más que un conjunto de normas; también incluye lo que podríamos llamar un componente «óntico», por el que identifica los aspectos del mundo que vuelven efectivas las normas. El orden moderno heredero de Grocio y de Locke no se realiza a sí mismo en el sentido invocado por Hesíodo o Platón, o por las reacciones cósmicas ante el asesinato de Duncan. Resulta tentador pensar que nuestras nociones modernas de orden moral carecen por completo de componente óntico. Pero sería un error hacerlo. Existe ciertamente una diferencia importante entre unas y otras concepciones, pero la diferencia consiste en que este componente se refiere ahora a los seres humanos, y no a Dios o al cosmos, más que en una supuesta ausencia de dimensión óntica.

La mejor forma de poner de relieve lo que tiene de peculiar nuestra concepción moderna de orden es centrarnos en la diferencia entre las idealizaciones propias de la teoría de la ley natural y las idealizaciones antes dominantes. Los imaginarios sociales premodernos, en especial los de carácter jerárquico, se estructuraban a partir de diversos tipos de complementariedad jerárquica. La sociedad era vista como un conjunto integrado por varios órdenes. Cada uno de estos órdenes necesitaba y complementaba a los otros, aunque eso no significaba que su relación fuera realmente recíproca, dado que no se hallaban en el mismo nivel. Formaban más bien una jerarquía donde unos tenían más dignidad y valor que otros. Ejemplo de ello es la

5. Citado en Louis Dupré, *Passage to Modernity*, New Haven, Yale University Press, 1993, pág. 19.

6. «El sol no saldrá de medida; si lo hace, las Erinias, servidoras de la Justicia, le devolverán a ella.» Citado en George Sabine, *A History of Political Theory*, 3ª ed., Nueva York, Holt, Rinehart y Winston, 1961, pág. 26.

tan citada idealización medieval de los tres órdenes de la sociedad: *oratores*, *bellatores*, *laboratores*, es decir, los que rezan, los que luchan y los que trabajan. Estaba claro que cada uno de estos órdenes necesitaba a los otros, pero tampoco hay ninguna duda de que se trataba de una escala descendente en dignidad; algunas funciones eran por su propia esencia superiores a otras.

Es crucial para esta clase de ideal que la distribución de funciones sea en sí misma un elemento clave dentro del orden normativo. No se trata sólo de que cada orden debe cumplir con su función específica en beneficio de los demás, en el supuesto de que hayan entrado en una relación de intercambio de este tipo, pero quedando siempre abierta la posibilidad de que las cosas pudieran organizarse de otro modo (por ejemplo, un mundo donde todos se ocuparan a partes iguales de rezar, luchar y trabajar). La cuestión es que la diferenciación jerárquica misma es vista como el orden propio de las cosas. Forma parte de la naturaleza o de la forma debida de la sociedad. Según la tradición platónica y neoplatónica, esta forma se halla ya activa en el mundo, y cualquier intento de apartarse de ella implica ponerse en contra de la realidad. El mero intento de hacerlo supone crear una sociedad desnaturalizada. De ahí el tremendo poder de la metáfora orgánica en estas teorías. El organismo se presenta como el ejemplo paradigmático de la actividad de estas formas, capaz de cerrar sus heridas y curar sus enfermedades. Al mismo tiempo, la ordenación de funciones que exhibe el organismo no es meramente contingente, es una ordenación justa y «normal». La cabeza debe estar siempre por encima de los pies.

La idealización moderna del orden se aparta radicalmente de lo anterior. No se trata sólo de que ya no quede espacio para la intervención de ninguna Forma al estilo platónico: más allá de eso, cualquier distribución de funciones que pueda desarrollar una sociedad es vista como algo contingente; puede estar o no justificada pragmáticamente; no puede definir por sí misma el bien. El principio normativo básico es que los miembros de la sociedad atienden recíprocamente sus necesidades, se ayu-

dan unos a otros; en resumen, se comportan como las criaturas sociables y racionales que son. En este sentido, se complementan unos a otros. Pero la peculiar diferenciación funcional que adoptan para cumplir este objetivo del modo más efectivo no se halla investida de ningún valor esencial. Es algo adventicio y potencialmente modificable. En algunos casos puede ser meramente temporal, siguiendo el principio de la antigua polis, donde podíamos ser gobernantes y gobernados por turno. En otros casos requiere una especialización que se prolonga durante toda la vida, pero a la que no se atribuye ningún valor inherente, pues todas las vocaciones son iguales ante los ojos de Dios. De un modo u otro, el orden moderno no confiere ningún estatus ontológico a la jerarquía ni a ninguna estructura particular de diferenciación.

En otras palabras, la idea básica del nuevo orden normativo es el respeto mutuo y el servicio mutuo entre los individuos que integran la sociedad. Las estructuras existentes han sido creadas para servir a estos fines y son valoradas instrumentalmente en relación con ellos. Esta diferencia podría verse oscurecida por el hecho de que los viejos órdenes también garantizaban algún tipo de servicio mutuo: el clero reza para los laicos y los laicos defienden/trabajan para el clero. Pero la idea crucial era entonces la ordenación jerárquica de esta división, mientras que en la nueva concepción partimos de unos individuos con un deber de servicio mutuo, y las divisiones surgen en la medida en que contribuyan de modo efectivo a satisfacer este deber.

En el libro 21 de *La República*, Platón parte de la no autosuficiencia del individuo, y deduce de ella la necesidad de establecer un orden de servicio mutuo. Pero pronto queda claro que lo crucial para él es la estructura de este orden. La última duda se disipa cuando nos damos cuenta de que este orden se pretende análogo al orden normativo del alma e interdependiente de él. En contraste con lo anterior, la idea básica en el ideal moderno es el respeto y el servicio mutuo, sea cual sea el modo de realizarlos.

He mencionado dos diferencias entre este y los anteriores ideales de complementariedad jerárquica al estilo platónico:

no hay ya ninguna Forma activa en la realidad, y la distribución de funciones no es en sí misma normativa. De ellos se desprende una tercera diferencia. Para las teorías de inspiración platónica, el servicio mutuo que las distintas clases se rinden entre sí, cuando se hallan en la relación debida, incluye el de hacer posible que cada una de ellas alcance su virtud más alta; en realidad, éste es el servicio que el orden en su conjunto, por decirlo así, presta a todos sus miembros. En el ideal moderno, en cambio, respeto y servicio mutuos se dirigen al cumplimiento de nuestros fines más comunes: la vida, la libertad, el sostenimiento de uno mismo y de la propia familia. La organización de la sociedad, tal como he dicho antes, no depende de su forma inherente, sino de su ventaja instrumental. Añadiremos aquí que el fin hacia el que se orienta esta organización es la creación de las condiciones básicas para que haya agentes libres, más que para promover la excelencia de su virtud (aunque tal vez juzguemos que es preciso alcanzar un elevado grado de virtud para que cada uno cumpla con la parte que le corresponde en todo esto).

Así pues, el primer servicio que nos prestamos unos a otros (por usar el lenguaje de una época posterior) es el de garantizar la seguridad colectiva, el de proteger nuestras vidas y nuestras propiedades a través de la ley. Pero también nos servimos unos a otros mediante la práctica del intercambio económico. Estos dos grandes valores, la seguridad y la prosperidad, pasan a ser los fines principales de la sociedad organizada, concebible a partir de ahora como un medio para el intercambio beneficioso entre sus miembros. El orden social ideal es aquel donde nuestros fines se hallan enlazados entre sí, donde cada cual ayuda a los otros al ayudarse a sí mismo.

En un principio no se pensaba que este orden ideal fuera una invención meramente humana. Era más bien un designio divino, un orden en el que todo armonizaba con un fin superior. Más adelante, en el siglo XVIII, se proyectó el mismo modelo al cosmos, y así el universo pasó a ser visto como un conjunto de partes perfectamente coordinadas entre sí, donde los fines de cada tipo de criatura se entrelazan con los de todas las demás.

Este orden establece también los fines de nuestra actividad constructiva, en la medida en que está en nuestros manos alterarlos o realizarlos. Cuando miramos el conjunto de la creación, vemos hasta qué punto este orden se halla ya realizado. Pero cuando nos fijamos en los asuntos humanos, descubrimos hasta qué punto nos hemos apartado de él; en este sentido se convierte en la norma a la que debemos esforzarnos por volver.

Se pensaba entonces que este orden era evidente en la naturaleza de las cosas. Por supuesto, si consultamos la revelación también encontramos formulada la exigencia de vivir de acuerdo con este orden. Pero la razón puede mostrarnos por sí misma los designios divinos. Los seres vivos, incluidos nosotros mismos, luchamos siempre por la autopreservación. Reconocemos aquí la mano de Dios:

> Habiendo creado al hombre, y habiendo plantado en él, igual que en todos los demás animales, un fuerte deseo de autopreservación, y habiendo llenado el mundo de comida y ropa y otras cosas necesarias para la vida, de acuerdo con su designio, para que el hombre pudiera vivir y caminar durante algún tiempo sobre la faz de la Tierra, y para que tan curiosa y maravillosa obra de su arte no volviera a perecer, por su propia negligencia o por sus necesidades [...] Dios [...] le habló, (es decir) se dirigió a él a través de sus sentidos y de su razón [...] para que usara de esas cosas que eran útiles para su subsistencia, y que le habían sido dadas como medios para su preservación. [...] Pues habiendo plantado el propio Dios en él este fuerte deseo de preservar su propia vida y su propio ser, como su Principio de acción, la razón, que era la voz de Dios en él, no pudo sino enseñarle y asegurarle que al seguir su natural inclinación a preservar su propio ser, cumplía con la voluntad de su Creador.[7]

Como seres dotados de razón, nos damos cuenta de que no sólo debemos preservar nuestras vidas, sino también las de todos los seres humanos. Dios nos hizo además seres sociables, por lo que «cada uno de nosotros está obligado a su propia

7. *Locke's Two Treatises*, parte 1, cap. 9, párr. 86, pág. 223.

conservación y a no abandonar voluntariamente el puesto que ocupa, [y por la misma razón] lo está asimismo, cuando no está en juego su propia conservación, a mirar por la de los demás seres humanos».[8]

En términos parecidos razona Locke que Dios nos dio el poder de la razón y de la disciplina para que pudiéramos cumplir del modo más eficiente con nuestra finalidad de preservarnos a nosotros mismos. Se sigue de ello que debemos ser «racionales e industriosos».[9] La ética de la disciplina y la mejora personal es en sí misma una exigencia del orden natural creado por Dios. La imposición del orden por la voluntad humana es una exigencia interna del modelo.

Vemos, pues, hasta qué punto la formulación de Locke presenta el servicio mutuo en términos de un intercambio provechoso. La actividad «económica» (en otras palabras, ordenada, pacífica y productiva) se ha convertido en el modelo para el comportamiento humano y en la clave de una coexistencia armoniosa. En contraste con lo establecido por las teorías de la complementariedad jerárquica, los seres humanos nos hallamos en un espacio de concordia y servicio mutuo, el cual no nos empuja ya a trascender nuestros fines ordinarios, sino que, al contrario, contribuye a su cumplimiento de acuerdo con el designio divino.

Esta idealización estaba en un principio profundamente en discordia con el funcionamiento real de las cosas, es decir, con el imaginario social efectivo en todos los niveles de la sociedad. La complementariedad jerárquica era el principio que regía las vidas de las personas, tanto en el reino como en la ciudad, en la diócesis y en la parroquia, en el clan y en la familia. Todavía conservamos cierta experiencia de esta divergencia en el espacio familiar, pues sólo en nuestra época comienzan a so-

8. *Ibid.*, parte 2, cap. 2, párr. 6, pág. 289; véase también parte 2, cap. 11, párr. 135, pág. 376; también *Some Thoughts Concerning Education*, párr. 116 (trad. cast.: «Algunos pensamientos concernientes a la educación», en *Pensamientos sobre la educación*, Madrid, Akal, 1986).

9. *Locke's Two Treatises*, parte 2, cap. 5 párr. 34, pág. 309.

cavarse de forma sistemática los viejos patrones de la complementariedad jerárquica entre hombres y mujeres. Pero esto es una fase tardía de una larga marcha, de un proceso por el cual la idealización moderna ha avanzado a lo largo de los tres ejes antes señalados, hasta conectar con nuestro imaginario social y transformarlo virtualmente en todos los niveles, con consecuencias revolucionarias.

El propio carácter revolucionario de las consecuencias hizo que los primeros seguidores de esta teoría no llegaran a comprender su aplicabilidad en muchas áreas donde hoy resulta evidente. El fuerte arraigo de las formas de vida basadas en la complementariedad jerárquica —ya fuera en el nivel familiar, entre amo y criado dentro de la casa, entre señor y campesino en el campo, entre élite educada y masa popular— hacía que se viera como algo evidente que el nuevo principio de orden sólo podía aplicarse dentro de ciertos límites. A menudo estos límites ni siquiera eran percibidos como tales. En el siglo XVIII, por ejemplo, los Whigs defendían su poder oligárquico en nombre del pueblo, lo que hoy nos parece una inconsistencia flagrante, pero que para los líderes Whigs del momento era simple sentido común.

En el fondo, lo que sucedía era que todos ellos estaban imbuidos de una concepción más antigua de lo que es el «pueblo», basada en una concepción premoderna de orden, correspondiente al primer tipo de los antes mencionados, para la cual el pueblo ha sido constituido como tal por una Ley que existe desde tiempos inmemoriales. Esta Ley puede atribuir un papel de liderazgo a ciertos elementos, cuyo papel de portavoces del pueblo es por lo tanto natural. Incluso las (así consideradas por nosotros) revoluciones de comienzos de la era moderna en Europa se mantenían dentro de esta concepción, como en el caso de los monarcomacos de las guerras de religión francesas, los cuales no reconocían el derecho a la rebelión a las masas desorganizadas, sino a los «magistrados subordinados». Éste fue también el fundamento de la rebelión del Parlamento contra Carlos I.

Puede que la larga marcha se acerque hoy a su fin. O puede que aún seamos víctimas de algún tipo de restricción mental, por la cual la posteridad nos acusará de inconsistencia o hipo-

cresía. En cualquier caso, algunas etapas importantes del viaje se han cubierto recientemente. Ya he mencionado el caso de las relaciones de género, pero también deberíamos recordar que hasta hace poco tiempo amplios sectores de nuestra sociedad supuestamente moderna permanecían fuera de este imaginario social moderno. Eugen Weber ha mostrado que muchas comunidades de campesinos franceses sólo terminaron de transformarse e ingresaron propiamente en Francia como nación de 40 millones de ciudadanos individuales a finales del siglo XIX.[10] Eugen deja claro hasta qué punto su forma de vida anterior dependía de formas de comportamiento complementarias que estaban muy lejos de ser igualitarias, en particular las relaciones entre los sexos, aunque no exclusivamente; cabe citar también el caso de los hijos menores que debían renunciar a su parte de la herencia para mantener unida y viable la propiedad familiar. En un mundo de indigencia e inseguridad, donde la amenaza de las privaciones estaba siempre presente, las reglas de la familia y de la comunidad parecían la única garantía de supervivencia. Las formas modernas de individualismo eran vistas como un lujo, una licencia peligrosa.

Todo esto resulta fácil de olvidar, pues tan pronto como nos instalamos en el imaginario social moderno, se convierte para nosotros en el único posible, el único que tiene sentido. Después de todo, ¿acaso no somos individuos? ¿No es el beneficio mutuo lo que nos mueve a asociarnos en una sociedad? ¿Por qué otro parámetro podríamos medir la vida social?

Nuestra inmersión en categorías modernas nos hace propensos a introducir distorsiones importantes en el proceso, en dos sentidos. Primero, tendemos a interpretar el avance de este nuevo principio de orden, y su desplazamiento de las formas tradicionales de complementariedad, como el auge del «individualismo» a costa de la «comunidad». Sin embargo, la nueva concepción del individuo tiene el reverso inevitable de una nueva concepción del espacio social, a saber, la sociedad del

10. Véase Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen*, Londres, Chatto and Windus, 1979, cap. 28.

beneficio mutuo, dentro de la cual las diferenciaciones funcionales son en último término contingentes, y cuyos miembros son iguales en lo esencial. Esto es algo que se acostumbra a perder de vista. El individuo nos parece primario porque interpretamos el desplazamiento de las antiguas formas de complementariedad como una erosión de la comunidad como tal. Parece como si el único problema que nos quedara ahora fuera el de reintroducir al individuo en algún tipo de orden social, el de lograr que se conforme y obedezca las reglas.

Hay algo bien real en esta conciencia recurrente de crisis. Pero no debería ocultarnos el hecho de que la modernidad supone también el surgimiento de nuevos principios de sociabilidad. La crisis se produce, como podemos ver en el caso de la Revolución francesa, cuando las personas se ven despojadas de sus viejas formas de vida —por causa de una guerra, de una revolución o de un rápido cambio económico— antes de que puedan adaptarse a las nuevas estructuras, es decir, antes de que puedan asociar a los nuevos principios algunas prácticas viejas transformadas, hasta formar un imaginario social viable. Pero esto no significa que el individualismo moderno sea en esencia disolvente para la comunidad. Tampoco que el problema político actual sea el que define Hobbes: ¿cómo rescatar a individuos atomizados del dilema del prisionero? El problema real y recurrente ha sido mucho mejor definido por Tocqueville o, en nuestros días, por François Furet.

La segunda distorsión es la más familiar. El principio moderno resulta tan autoevidente —¿acaso no somos individuos por esencia y naturaleza?— que nos sentimos tentados de explicar el auge de la modernidad por simple «sustracción». Sólo necesitábamos liberarnos de los viejos horizontes, pues una vez hecho eso la única alternativa que quedaba era la concepción del orden como servicio mutuo. No hizo falta ninguna intuición o esfuerzo constructivo. El individualismo y el beneficio mutuo son las ideas residuales obvias que quedan una vez que nos hemos desembarazado de las viejas religiones y metafísicas.

Pero las cosas son más bien al revés. Los seres humanos han vivido la mayor parte de su historia inmersos en diversas for-

mas de complementariedad, combinada con un mayor o menor grado de jerarquía. Ha habido algunas islas de igualdad, como la que hubo entre los habitantes de la polis, pero una vez puestas en contexto se hallan en medio de un mar de jerarquías. Y eso sin mencionar hasta qué punto son extrañas esas sociedades al individualismo moderno. Lo sorprendente es más bien que el individualismo moderno llegara a abrirse camino, no sólo en el nivel de la teoría, sino hasta el punto de penetrar en el imaginario social y transformarlo. Ahora que este imaginario ha quedado asociado a un conjunto de sociedades dotadas de un poder sin precedentes dentro de la historia humana, parece imposible y hasta absurdo resistirse a él. Pero no debemos caer en el anacronismo de pensar que siempre ha sido así.

El mejor antídoto frente a este error es recordar una vez más algunas de las fases de la larga y a menudo conflictiva marcha que ha permitido que esta teoría alcanzara tal dominio sobre nuestra imaginación. Haré algunas aportaciones a este respecto en el curso de mi argumentación posterior. En este punto me interesa recapitular los principales aspectos tratados hasta aquí y esbozar los rasgos principales de la concepción moderna del orden moral. Podemos resumirlos en tres puntos, a los que luego añadiré un cuarto:

1. La idealización original de este orden de beneficio mutuo toma la forma de una teoría de los derechos y del gobierno legítimo. Parte de los individuos y concibe la sociedad como algo creado en beneficio de éstos. La sociedad política es vista como un instrumento al servicio de algo prepolítico.

Este individualismo supone un rechazo de la idea previamente dominante de la jerarquía, según la cual un ser humano sólo puede ser propiamente un agente moral en la medida en que esté integrado en un conjunto social más amplio, cuya naturaleza misma se define por la complementariedad jerárquica. En su forma original, la teoría de Grocio-Locke se opone a todas las concepciones que nieguen la posibilidad de un sujeto humano plenamente competente fuera de la sociedad, entre las que cabe destacar la de Aristóteles.

A medida que esta idea de orden avanza y encuentra nuevas redacciones, vuelve a asociarse con antropologías filosóficas que definen a los seres humanos como seres sociales, incapaces de funcionar moralmente por sí solos. Los primeros ejemplos de esta tendencia son Rousseau, Hegel y Marx, a los que sigue toda una pléyade de pensadores actuales. Sin embargo, ninguna de estas teorías deja de parecerme una nueva redacción de la idea moderna, pues su propuesta de una sociedad bien ordenada incorpora como un elemento crucial las relaciones de servicio mutuo entre individuos iguales. Ésta es la meta, incluso para aquellos que piensan que el individuo burgués es una ficción y que aquel fin sólo puede alcanzarse en una sociedad comunista. Incluso asociado a concepciones éticas contrapuestas a las de los teóricos de la ley natural, y más próximas a la concepción aristotélica que éstos rechazaban, el núcleo de la idea moderna sigue siendo una *idée force* en nuestro mundo.

2. Como instrumento, la sociedad política hace posible que estos individuos se sirvan unos a otros para beneficio mutuo, tanto en el terreno de la seguridad como en el del intercambio y la prosperidad. Cualquier diferenciación dentro de la sociedad debe justificarse a partir de este fin; ninguna forma jerárquica o de otro tipo es intrínsecamente buena.

La importancia que tiene esto, tal como vimos antes, es que el servicio mutuo se concentra en las necesidades de la vida ordinaria, más que en la promoción de una virtud más elevada en los individuos. Su objeto es garantizar las condiciones para la existencia como agentes libres. También en este punto las redacciones posteriores suponen una revisión. En el caso de Rousseau, por ejemplo, la libertad misma se convierte en la base de una nueva definición de virtud, y la idea misma de un orden de beneficio mutuo se vuelve inseparable de la promoción de la virtud de la autosuficiencia. Sin embargo, Rousseau y sus seguidores siguen poniendo el acento en la garantía de la libertad, la igualdad y las necesidades de la vida ordinaria.

3. La teoría parte de los individuos, a los que la sociedad política debe servir. Más importante aún, este servicio se define en términos de una defensa de los derechos individuales. La

libertad ocupa un lugar central entre estos derechos. La importancia de la libertad se hace patente en la exigencia de que la sociedad política se funde en el consentimiento de aquellos que están ligados por ella.

Si reflexionamos sobre el contexto donde surgió esta teoría, vemos que el énfasis crucial en la libertad estaba sobredeterminado. El orden de beneficio mutuo es un ideal todavía por construir. Sirve como guía para aquellos que quieren establecer una paz estable y luego rehacer la sociedad para acercarla a sus normas. En cambio, los proponentes de la teoría ya se veían a sí mismos como agentes capaces de reformar tanto sus propias vidas como el orden social en su conjunto, a través de una acción disciplinada y libre de trabas. Son individuos autónomos, disciplinados. La libertad es un aspecto central de su autoimagen. El énfasis en los derechos y en la primacía de la libertad no deriva únicamente del principio de que la sociedad debe existir para beneficio de sus miembros; también refleja la concepción que tenían éstos de su propia capacidad de acción y de lo que esta capacidad exige a nivel normativo en el mundo, es decir, la libertad.

Así pues, estamos ante una ética basada tanto en este carácter de la agencia como en las exigencias del orden ideal. Hay que concebirla como una ética de la libertad y del beneficio mutuo. Ambos términos son esenciales en la definición. Es por eso que el consentimiento juega un papel tan importante en las teorías políticas surgidas de esta ética.

En resumen, podemos decir que: 1) el orden del beneficio mutuo sólo tiene lugar entre individuos (o al menos entre agentes morales independientes de órdenes jerárquicos mayores); 2) estos beneficios incluyen de forma destacada la vida y los medios para su sustento, aunque la promoción de estos fines va asociada a la práctica de la virtud; y 3) el orden tiene por objeto garantizar la libertad y se expresa a menudo en términos de derechos. Podemos añadir un cuarto punto a los anteriores:

4. Los derechos, la libertad y el beneficio mutuo deben garantizarse por igual a todos los participantes. Puede variar el sentido específico que se dé a la libertad, pero el rechazo mismo del orden jerárquico supone la afirmación de alguna de sus formas.

Éstos son los rasgos cruciales de la idea moderna de orden moral, las constantes que se mantienen a lo largo de sus diversas redacciones.

Capítulo 2

¿QUÉ ES UN «IMAGINARIO SOCIAL»?

En las páginas precedentes he usado repetidas veces el término «imaginario social». Tal vez haya llegado el momento de aclarar algo más su significado.

Por imaginario social entiendo algo mucho más amplio y profundo que las construcciones intelectuales que puedan elaborar las personas cuando reflexionan sobre la realidad social de un modo distanciado. Pienso más bien en el modo en que imaginan su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen unas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas.

Existen importantes diferencias entre un imaginario social y una teoría social. Adopto el término imaginario 1) porque me refiero concretamente a la forma en que las personas corrientes «imaginan» su entorno social, algo que la mayoría de las veces no se expresa en términos teóricos, sino que se manifiesta a través de imágenes, historias y leyendas. Por otro lado, 2) a menudo la teoría es el coto privado de una pequeña minoría, mientras que lo interesante del imaginario social es que lo comparten amplios grupos de personas, si no la sociedad en su conjunto. Todo lo cual nos lleva a una tercera diferencia: 3) el imaginario social es la concepción colectiva que hace posibles las prácticas comunes y un sentimiento ampliamente compartido de legitimidad.

A menudo sucede que lo que comienza como una teoría mantenida por un grupo de personas comienza a infiltrarse en el imaginario social, tal vez primero el de las élites, y luego el

del conjunto de la sociedad. Esto es lo que ha ocurrido, *grosso modo*, con las teorías de Grocio y Locke, aunque han experimentado muchas transformaciones en el camino, y sus versiones finales son muy variadas.

Nuestro imaginario social en cualquier momento dado es complejo. Incorpora una idea de las expectativas normales que mantenemos unos respecto a otros, de la clase de entendimiento común que nos permite desarrollar las prácticas colectivas que informan nuestra vida social. Esto supone también una cierta noción del tipo de participación que corresponde a cada uno en la práctica común. Esta clase de entendimiento es a un tiempo fáctico y normativo; es decir, tenemos una idea de cómo funcionan las cosas normalmente, que resulta inseparable de la idea que tenemos de cómo deben funcionar y del tipo de desviaciones que invalidarían la práctica. Tomemos por ejemplo la práctica de escoger el gobierno a través de unas elecciones generales. Parte del entendimiento de fondo que da sentido a nuestro acto de votar es la comprensión del acto en su conjunto, de la participación de todos los ciudadanos en una decisión individual pero siempre sometida a las mismas alternativas, y de la posterior composición de esta serie de microelecciones en una única decisión colectiva y vinculante. Esencial para nuestra comprensión de lo que implica esta clase de macrodecisión es nuestra capacidad de identificar lo que constituiría una infracción: cierto tipo de influencias, la compra de votos, las amenazas, etc. En otras palabras, esta clase de macrodecisiones deben cumplir ciertas normas para ser lo que pretenden ser. Por ejemplo, si una minoría pudiera obligar a todos los demás a conformarse a sus órdenes, el resultado dejaría de ser una decisión democrática.

Implícita en esta concepción de las normas está también la capacidad de reconocer casos ideales (por ejemplo, una elección en la que cada ciudadano pudiera tomar su decisión del modo más autónomo posible, y en la que todo el mundo fuera escuchado). Y detrás del ideal hay una cierta noción de un orden moral o metafísico, en el contexto del cual cobran sentido las normas y los ideales.

Lo que llamo imaginario social va más allá de la idea inmediata que da sentido a nuestras prácticas particulares. Esta extensión del concepto no es arbitraria, pues del mismo modo que la práctica sin la idea no tendría ningún sentido para nosotros, y por lo tanto no sería posible, también la idea debe remitirse a una comprensión más amplia de nuestra situación, si es que ha de tener sentido: la relación que mantenemos unos con otros, cómo hemos llegado a esta situación, cómo nos relacionamos con otros grupos, etc.

Esta concepción más amplia no tiene unos límites claros. Ésa es la esencia misma de lo que los filósofos contemporáneos describen como el «trasfondo» [*background*].[1] Se trata de una comprensión en gran medida inarticulada de nuestra situación, en el marco de la cual se manifiestan los rasgos particulares de nuestro mundo tal como son. Nunca puede expresarse adecuadamente en la forma de doctrinas explícitas, pues es ilimitada e indefinida por naturaleza. Ésta es otra de las razones por las que hablo de imaginarios y no de teorías.

La relación entre las prácticas y la concepción de fondo que hay tras ellas no es por lo tanto unidireccional. Si la concepción hace posible la práctica, es porque la práctica encarna en gran medida dicha concepción. En cualquier momento dado se puede hablar del «repertorio» de acciones colectivas a disposición de un cierto grupo social. Se trata de las acciones colectivas que este grupo sabe cómo realizar, desde las elecciones generales, en las que participa toda la sociedad, hasta una conversación cortés pero distante con un grupo encontrado casualmente en una recepción. Para llevar a cabo estas acciones es preciso saber hacer ciertas discriminaciones, como por ejemplo a quién debemos hablar, cuándo y cómo debemos hacerlo; y en estas discriminaciones va implícito todo un mapa del espacio social, del tipo de personas con las que podemos asociar-

1. Véase la discusión de este concepto en Hubert Dreyfus, *Being in the World*, Cambridge, MIT Press, 1991, y John Searle, *The Construction of Social Reality*, Nueva York, Free Press, 1995 (trad. cast.: *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997), a partir de la obra de Heidegger, Wittgenstein y Polanyi.

nos, así como del modo y las circunstancias en que podemos hacerlo. Tal vez ni siquiera llegue a iniciar una conversación si todos los miembros del grupo me superan en categoría social o en rango administrativo, o si está formado enteramente por mujeres.

No hay que confundir esta comprensión implícita del espacio social con una descripción teórica de este mismo espacio, que distinga diferentes tipos de personas y determine las normas que rigen entre ellas. Entre la concepción implícita tras una práctica y una teoría social existe la misma relación que entre mi capacidad de desenvolverme en un entorno conocido y un mapa (explícito) de este mismo entorno. Soy muy capaz de orientarme sin tener que adoptar nunca la perspectiva distanciada que ofrece el mapa. De modo parecido, durante la mayor parte de la historia humana y en casi todos los contextos de la vida social, las personas han funcionado siempre gracias a su comprensión implícita del repertorio común, sin necesidad de recurrir a ninguna perspectiva teórica de conjunto. Los humanos funcionaban con un imaginario social mucho antes de que se ocuparan de teorizar sobre ellos mismos.[2]

Tal vez otro ejemplo ayudaría a hacer más palpable la amplitud y la profundidad propias de esta concepción de fondo.

2. La extensión del imaginario social más allá de lo que ha dicho (o puede llegar a decir) la teoría queda ilustrado en la interesante discusión de Francis Fukuyama sobre la economía de la confianza social. Algunas economías encuentran dificultades para construir grandes empresas no estatales debido a la ausencia de un clima de confianza capaz de extenderse más allá del círculo familiar. El imaginario social de estas sociedades establece ciertas discriminaciones —entre familia y extraños— en relación con la asociación económica, ignoradas en la mayoría de las teorías económicas que compartimos, incluidas las personas de estas sociedades. Tal vez pueda convencerse a los gobiernos para que adopten políticas, cambios legislativos, incentivos y demás a partir de la idea de que la capacidad de crear empresas de todas las escalas forma parte del repertorio y sólo requiere cierto estímulo. Pero la percepción de un límite claro para la confianza mutua más allá de la familia puede suponer una severa restricción para el repertorio, por más veces que se les demuestre teóricamente a cada una de estas personas lo beneficioso que sería para ellas que cambiaran su forma de hacer negocios. El mapa implícito del espacio social tiene importantes fisuras, profundamente ancladas en la cultura y el imaginario, que están más allá de la capacidad de corrección de cualquier teoría. Francis Fukuyama, *Trust*, Nueva York, Free Press, 1995 (trad. cast.: *Trust: la confianza*, Barcelona, Ediciones B, 1998).

Pongamos por caso que organizamos una manifestación. Para ello es necesario que esta clase de acto forme parte ya de nuestro repertorio. Sabemos que debemos reunirnos, tomar pancartas y caminar. Sabemos que la acción debe mantenerse en principio dentro de ciertos límites, tanto por lo que se refiere al espacio (no podemos invadir ciertos lugares) como a la acción sobre los demás (no debemos sobrepasar el umbral de la agresividad, no debe haber violencia). Comprendemos el ritual.

La concepción de fondo que hace posible este acto es compleja, pero parte de lo que le da su sentido es una cierta imagen de nuestra forma de comunicarnos con otras personas, relacionadas de algún modo con nosotros (digamos que los compatriotas, o la raza humana). Estamos aquí ante un acto de habla, con un emisor y un receptor, y ante un cierto entendimiento del tipo de relación que mantienen ambos entre sí. Existen espacios públicos; estamos ya siempre en comunicación unos con otros, en cierto modo. Como todo acto de habla, se refiere a una palabra previamente dicha, y tiene en perspectiva otra palabra todavía por decir.[3]

La forma de enunciación también dice algo sobre la relación que mantenemos con los receptores. La acción es impositiva; pretendemos impresionar, tal vez incluso amenazar con ciertas consecuencias si se desoye nuestro mensaje. Pero también pretende persuadir; no llega a la violencia. Supone que su receptor es alguien con el que se puede, y se debe, razonar.

La idea inmediata que tenemos de lo que estamos haciendo, por ejemplo lanzar un mensaje al gobierno y a nuestros conciudadanos para que terminen los recortes, cobra sentido en un contexto más amplio, donde nos hallamos inmersos en una relación continuada con otras personas, y donde es aceptable que nos dirijamos a ellas de esta manera y no, por ejemplo, a través de súplicas, amenazas o una insurrección armada. Podemos aludir genéricamente a todo esto diciendo que esta ma-

3. Mijail Bajtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, Austin, University of Texas Press, 1986.

nifestación tiene lugar en una sociedad democrática estable y ordenada.

Esto no significa que no haya casos —Manila en 1985, Tiananmen en 1989— en los que una insurrección armada estaría perfectamente justificada. Pero en estas circunstancias el sentido del acto es precisamente invitar a la tiranía a que se abra a una transición democrática.

Vemos, pues, que nuestra idea de lo que estamos haciendo (sin la cual no estaríamos realizando *este* acto) cobra sentido en el marco de una comprensión más amplia de la situación: cuál es la relación que mantenemos o hemos mantenido entre nosotros, así como con el poder. Esto abre a su vez perspectivas más amplias respecto al lugar que ocupamos en el espacio y en el tiempo: nuestra relación con otros pueblos y naciones (por ejemplo, con los modelos exteriores de vida democrática que tratamos de imitar o con los modelos de tiranía de los que tratamos de distanciarnos), y también nuestra relación con la historia, el relato de cómo hemos llegado a ser lo que somos, por el cual reconocemos el derecho a manifestarse pacíficamente como un logro de la democracia, arduamente ganado por nuestros antepasados, o bien aún por ganar precisamente a través de esta acción común.

Esta noción del lugar que ocupamos en el nivel internacional y en el marco de la historia puede estar presente también en la propia iconografía de la manifestación, como en la que tuvo lugar en 1989 en Tiananmen, que incluía referencias a la Revolución francesa y aludía también al caso norteamericano a través de la estatua de la Libertad.

El trasfondo que da sentido a cualquier acto particular es, pues, amplio y profundo. No incluye todo cuanto forma parte de nuestro mundo, pero tampoco es posible circunscribir los rasgos relevantes que le dan sentido; por este motivo decimos que nuestros actos cobran sentido en el marco del conjunto de nuestro mundo, es decir, de nuestra concepción del lugar que ocupamos en el tiempo y en el espacio, en la historia y entre las demás personas.

Una parte importante de este trasfondo es lo que antes he llamado la idea de un orden moral. No me refiero con esto a

una simple noción de las normas que subyacen a nuestra práctica social, que forman parte de la idea inmediata que hace posible esta práctica. Tal como he dicho antes, debe existir también una cierta comprensión de lo que hace realizables estas normas. Esto es una parte esencial del contexto de una acción. Las personas no se manifiestan en nombre de un imposible, de algo puramente utópico[4] (o si lo hacen, estamos ante un acto harto distinto). Parte de lo que decimos cuando nos manifestamos en Tiananmen es que una sociedad (en alguna medida) más democrática es posible, y que nosotros seríamos capaces de hacerla realidad, pese al escepticismo de la gerontocracia.

Detrás de esta confianza —detrás de la idea de que los seres humanos pueden mantener un orden democrático, de que éste entra dentro de las posibilidades humanas— habrá imágenes de un orden moral, a través del cual concebimos la vida y la historia de los seres humanos. Debería estar claro ya por lo dicho hasta aquí que nuestra imagen de un orden moral no está necesariamente ligada al *statu quo*, por más que pueda dar sentido a algunas de nuestras acciones. Puede estar tanto detrás de una práctica revolucionaria, como en el caso de Manila o el de Pekín, como respaldar el orden establecido.

La moderna teoría del orden moral no ha dejado de infiltrarse en nuestro imaginario social y de transformarlo en la misma medida. En este proceso, lo que era al comienzo una mera idealización ha terminado por convertirse en un complejo imaginario, a través de su integración en prácticas sociales que eran en parte las mismas de antes, aunque en gran medida transformadas por este contacto. No podría haberse convertido en la perspectiva dominante en nuestra cultura si

4. Esto no significa que las utopías no se interesen a su manera por aquello que es posible. Tal vez describan tierras lejanas o sociedades del futuro imposibles de imitar hoy, que tal vez nunca seamos capaces de imitar. Pero la idea subyacente es que estas cosas son realmente posibles en el sentido de que forman parte de la naturaleza humana. Esto es lo que piensa el narrador del libro de Moro: los utopianos viven de acuerdo con la naturaleza. Véase Bronislaw Baczko, *Les Imaginaires Sociaux*, París, Payot, 1984, pág. 75. Esto es también lo que pensaba Platón, autor de uno de los modelos del libro de Moro, y de un sinfín de otros escritos «utópicos».

no fuera por esta penetración/transformación de nuestro imaginario.

Reconocemos transiciones de este tipo, por ejemplo, en las grandes revoluciones que fundaron el mundo occidental contemporáneo, la americana y la francesa. La transición fue mucho más fácil y menos catastrófica en el primero de estos casos, gracias a que la idealización de la soberanía popular pudo asociarse sin demasiados problemas con una práctica existente de elección popular asamblearia, mientras que en el otro la imposibilidad de traducir el mismo principio en un conjunto de prácticas estables y aceptadas fue una fuente de conflictos e incertidumbres durante más de un siglo. En ambos casos, sin embargo, había cierta conciencia de la primacía histórica de la teoría, un elemento central en la idea moderna de revolución, por la cual nos proponemos rehacer nuestra vida política a partir de una serie de principios previamente acordados. Este constructivismo ha llegado a ser un elemento central de la cultura política moderna.

¿Qué quiere decir exactamente que una teoría penetre en un imaginario social y lo transforme? En la mayoría de los casos, las personas asumen las nuevas prácticas por imposición, improvisación o adopción. A partir de este momento la práctica cobra sentido en virtud de la nueva perspectiva que ofrece, antes sólo articulada en la teoría; esta perspectiva es el contexto que da sentido a la práctica. La nueva idea aparece ante los participantes como nunca antes lo había hecho. Comienza a definir los contornos de su mundo y puede llegar a convertirse en el modo natural de ser de las cosas, demasiado evidente como para discutirlo siquiera.

No se trata sin embargo de un proceso unidireccional, por el que una teoría construya su propio imaginario social. En el proceso de dar sentido a una cierta acción, la teoría se ve matizada en cierto sentido, toma una cierta forma como contexto de estas prácticas. De un modo análogo a la idea kantiana de que la aplicación de la categoría abstracta a la realidad del espacio y el tiempo tiene como resultado la «esquematización» de esa categoría, también la aplicación de la teoría a la densa

esfera de las prácticas comunes tiene como resultado la «esquematización» de esta teoría.[5]

Tampoco tiene por qué terminar ahí el proceso. La nueva práctica, junto a la concepción de fondo generada por ella, puede servir de base para ulteriores modificaciones de la teoría, las cuales a su vez modificarán la práctica, y así sucesivamente.

Lo que he venido llamando la larga marcha es un proceso por el cual fueron surgiendo nuevas prácticas, o modificaciones de las viejas, ya fuera a través de la improvisación de ciertos grupos y estratos de la población (por ejemplo, la esfera pública de las élites educadas en el siglo XVIII, los sindicatos de trabajadores en el XIX), o bien a través de su difusión por parte de las élites sobre una base cada vez más amplia (por ejemplo, la organización jacobina de las secciones en París). Alternativamente, en el curso de este lento proceso de desarrollo y ramificación, algunas prácticas cambiaron gradualmente de significado para las personas, y contribuyeron de este modo a constituir un nuevo imaginario social (la «economía»). En todos estos casos el resultado fue una profunda transformación del imaginario social en las sociedades occidentales, y por lo tanto del mundo en el que vivimos.

5. Immanuel Kant, «Von dem Schematismus der reinen Verständnisbegriffe», en *Kritik der reinen Vernunft*, edición de la Academia de Berlín, Berlín, Walter de Gruyter, 1968, 3, págs. 133-139 (trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1998).

Capítulo 3

EL ESPECTRO DEL IDEALISMO

El hecho de que este estudio de la modernidad occidental parta de una idea subyacente de orden —primero sólo una teoría, que luego habría contribuido a configurar los imaginarios sociales— podría sonar a algunos lectores como una profesión de «idealismo», o como la atribución de una fuerza independiente a las ideas dentro de la historia. Y seguramente pensarán que la flecha causal apunta en dirección contraria. Pensarán, por ejemplo, que la importancia del modelo económico en la concepción moderna de orden no puede ser sino un reflejo de lo que estaba ocurriendo sobre el terreno, es decir, el auge del comercio, el surgimiento de formas capitalistas de agricultura, la expansión de los mercados. Ésta sería pues la explicación correcta, «materialista».

Pienso que esta clase de objeción se basa en una falsa dicotomía, aquella que opone las ideas y los factores materiales como agentes causales. Lo que encontramos en la historia de la humanidad es más bien un abanico de prácticas que son ambas cosas al mismo tiempo, es decir, prácticas materiales desarrolladas por seres humanos en el espacio y el tiempo, a menudo de forma coercitiva, y también modos de comprenderse a sí mismos, autoimágenes. Ambos aspectos son a menudo inseparables, tal como hemos apuntado ya en nuestra discusión de los imaginarios sociales, pues la comprensión que tengamos de nosotros mismos es una condición esencial para que la práctica tenga el sentido que tiene para aquellos que participamos en ella. Las prácticas humanas son la clase de cosa que se define por tener un sentido, y eso significa que son inseparables de ciertas ideas; es imposible separar un as-

pecto de otro para poder plantear la pregunta «¿qué es causa de qué?».

Si el materialismo ha de tener algún sentido, será preciso formularlo de otro modo, quizás en la línea apuntada por G. A. Cohen en su magnífica interpretación del materialismo histórico.[1] La tesis vendría a ser que ciertas motivaciones tienen un papel dominante en la historia, a saber, las que tienen que ver con los objetos materiales, digamos que las económicas, las que se dirigen a obtener medios para la subsistencia o tal vez para acumular poder. Esto podría explicar la transformación progresiva de los modos de producción hacia formas cada vez «superiores». En cada caso concreto, un cierto modo de producción requeriría ciertas ideas, ciertas formas legales, ciertas normas de aceptación general y demás. La teoría marxista reconoce de este modo que un capitalismo plenamente desarrollado es incompatible con unas condiciones de trabajo feudales; requiere trabajadores formalmente (legalmente) libres que puedan trasladarse y vender su trabajo a voluntad.

Según esto, la tesis materialista viene a decir que dentro de cualquier combinación de modos de producción y formas legales o ideas, lo primero es el factor explicativo crucial. La motivación de fondo que empuja a los agentes hacia un nuevo modo de producción también los lleva a adoptar las nuevas formas legales, precisamente porque son esenciales para este nuevo modo de producción. La explicación toma pues forma teleológica, no se basa en la causalidad eficiente. La relación de causalidad eficiente queda implícita y presupuesta en la explicación histórica: en la medida en que ciertas formas legales facilitan el modo de producción capitalista (causa eficiente), aquellos agentes que se ven empujados fundamentalmente hacia este modo de producción se ven también inducidos a adoptar estas nuevas formas legales (incluso aunque al principio no fueran conscientes de lo que estaban haciendo). Estamos ante una explica-

1. Véase G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, Oxford, Oxford University Press, 1979 (trad. cast.: *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, Madrid, Siglo XXI, 1986), en cuyo análisis me baso en los siguientes párrafos.

ción en términos de «esto es para»; en otras palabras, ante una explicación teleológica.

Debe reconocerse que, así formulado, el materialismo resulta coherente, pero al precio de resultar poco plausible como principio universal. Existen muchos contextos en los cuales podemos aceptar que la motivación económica es primaria y explica la adopción de ciertas ideas morales, como por ejemplo cuando los publicistas de la década de 1960 adoptaron el nuevo lenguaje del individualismo expresivo y terminaron por sumarse a los nuevos ideales. Pero una explicación en términos económicos de la expansión de la doctrina reformista de la salvación por la fe no resulta demasiado plausible. La única regla general en la historia es que no hay regla general para identificar un orden de motivación que sea siempre la fuerza principal. A lo largo de la historia las ideas vienen siempre ligadas a ciertas prácticas, aunque sólo sean prácticas discursivas. Pero las motivaciones que llevan a la adopción y difusión de ciertas combinaciones pueden ser muy variadas: de hecho, no está claro siquiera que dispongamos de una tipología de tales motivaciones (económicas, políticas, ideales, etc.) que resulte válida para toda la historia de la humanidad.

Pero precisamente porque las ideas vienen en este tipo de combinaciones, tal vez sería útil —y contribuiría además a disipar ciertas suspicacias en torno al idealismo— decir algo sobre el proceso a través del cual la nueva idea de orden moral fue adquiriendo la fuerza necesaria para configurar finalmente los imaginarios sociales de la modernidad.

Me he referido ya a este proceso en un contexto, en cierto sentido el hogar original de la idea moderna de orden, a saber, las prácticas discursivas de algunos teóricos que reaccionaron ante la destrucción causada por las guerras de religión. Su objetivo era encontrar una base estable de legitimación más allá de las diferencias confesionales. Pero es preciso situar este proyecto en un contexto más amplio: lo que podríamos llamar el proceso de domesticación de la nobleza feudal, que duró desde finales del siglo XIV hasta el siglo XVI. Me refiero al proceso de transformación de la clase nobiliaria, en virtud del cual dejó

de consistir en un grupo de caudillos guerreros semiindependientes, a menudo con un gran número de seguidores, teóricamente leales al rey pero en la práctica muy capaces de usar este poder para toda clase de fines contrarios a la monarquía, para convertirse en una nobleza de servidores de la corona/nación, muchas veces integrados en el aparato militar, pero sin capacidad ya para actuar con independencia en este terreno.

En Inglaterra, el cambio tuvo lugar esencialmente bajo los Tudor, los cuales crearon una nueva nobleza servidora a partir de los restos de la vieja casta guerrera que había devastado el reino en las Guerras de las Rosas. En Francia, el proceso fue más largo y conflictivo, y supuso la creación de una nueva *noblesse de robe* al lado de la vieja *noblesse d'épée*.

Esta transformación alteró la concepción que tenían de sí las élites nobiliarias, no tanto su imaginario social respecto al conjunto de la sociedad como respecto a ellas mismas en cuanto clase u orden dentro de la misma. Trajo consigo nuevos modelos de sociabilidad, nuevos ideales y nuevas ideas de la educación necesaria para cumplir con su función. El ideal ya no era el del guerrero semiindependiente o *preux chevalier*, con el código de honor asociado, sino más bien el del cortesano, que actúa en conjunción con otros para aconsejar y servir al monarca. El nuevo caballero no precisaba ninguna formación especial en las armas, sino una educación humanística que le permitiera convertirse en un gobernador civil. Su función era ahora la de asesorar y persuadir, en primer lugar a sus colegas y en último término al monarca. Era necesario cultivar las artes de la buena imagen, la retórica, la persuasión, la sociabilidad, tener buena presencia, resultar agradable y flexible. Si los antiguos nobles vivían en sus feudos rodeados de siervos, o de subordinados, la nueva élite debía moverse en la corte o en la ciudad, donde las relaciones jerárquicas eran más complejas, a menudo ambiguas y hasta indeterminadas, pues una maniobra inteligente podía ponerte arriba del todo en un instante (y un error podía precipitar una caída igualmente rápida).[2]

2. Ésta es la transición que Michael Mann, refiriéndose al caso inglés, llama el

Todo eso determinó la nueva importancia que pasaría a tener la educación humanista para las élites. En lugar de enseñar a tu hijo el arte de la justa, era mejor que leyera a Erasmo o a Castiglione, para que supiera hablar bien, causar una buena impresión y conversar de forma persuasiva con otros en las más diversas situaciones. Esta formación adquiría su sentido en el nuevo espacio social, de acuerdo con las nuevas formas de sociabilidad en las cuales debían abrirse camino los hijos de los nobles. El paradigma que definía la nueva sociabilidad no era el combate ritualizado, sino la conversación, la capacidad de agradar y persuadir a los demás en un contexto de cuasi-igualdad. No quiero decir con eso que se diera una auténtica ausencia de jerarquías, pues éstas eran omnipresentes en la sociedad cortesana, sino que dentro del nuevo contexto quedaban parcialmente en suspenso, como consecuencia de la complejidad, la ambigüedad y la indeterminación antes señaladas. Era preciso aprender a observar unos niveles mínimos de cortesía al hablar con personas pertenecientes a toda clase de niveles, pues de eso dependía el resultar agradable y persuasivo. No se llegaba a ninguna parte si uno estaba siempre haciendo valer su rango e ignoraba a aquellos que tenía por debajo, o si era demasiado tímido como para dirigirse a los que estaban por encima.

Todas estas cualidades quedaban muchas veces resumidas en el término «cortesía», cuya etimología apunta hacia el espacio en el que debían desplegarse. Era éste un término viejo ya, que se remontaba a los tiempos de los trovadores, y que había pasado por la floreciente corte de Borgoña en el siglo XV. Pero su significado había cambiado. Las viejas cortes eran lugares donde se congregaban ocasionalmente los guerreros semiindependientes para celebrar justas y realizar demostraciones jerárquicas en el recinto real. Pero cuando Castiglione escribió su popularísimo *Il Cortegiano*, el contexto era ya el de la ciu-

---

paso del «Estado coordinado al Estado orgánico» (1, págs. 458-463). En el contexto de los regímenes constitucionales de este periodo (Inglaterra, Holanda), lo asocia a la creación de lo que llama la «clase-nación» (pág. 480). Michael Mann, *The Sources of Social Power*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1986 (trad. cast.: *Las fuentes del poder social*, Madrid, Alianza, 2004).

dad-corte del duque de Urbino, residencia permanente de un cortesano cuya única ocupación era aconsejar al gobernante. La vida era una conversación continua.

En su significado posterior, la cortesía se asocia a otro término, la «civilidad».* Este término evoca también un denso trasfondo.

Una inflexión crucial dentro de esta historia parte de la idea renacentista de civilidad, antecesora de nuestra «civilización», y con un sentido parecido. Es aquello que nosotros tenemos y de lo que carecen los otros, aquellos que no conocen las excelencias, los refinamientos, los grandes logros que valoramos en nuestra forma de vida. Los otros eran los «salvajes». Tal como revelan los términos, el contraste paradigmático de fondo es entre la vida en la selva y la vida en la ciudad.

De acuerdo con los antiguos, la ciudad es vista como el lugar donde la vida humana alcanza su forma más perfecta y elevada. Aristóteles dejó bien claro que los seres humanos sólo desarrollan plenamente su naturaleza en la *polis*. La palabra civilidad va asociada a la traducción latina de polis (*civitas*); también la palabra griega ha dado lugar a derivaciones de sentido muy parecido: en el siglo XVII, los franceses hablaban del *état policé* como algo de lo que ellos gozaban y los *sauvages* no. (Más tarde hablaré de la importancia del ideal de una sociedad «refinada».)

En este sentido, parte de lo que designaba este término era una forma de gobierno. Era preciso que éste fuera ordenado, que los gobernantes y los magistrados ejercieran sus funciones de acuerdo con un código legal. Se suponía que los salvajes carecían de esas cosas, pues se proyectaba sobre ellos la imagen del «hombre natural». Pero aquello que realmente desconocían éstos la mayoría de las veces eran más bien los poderes que atribuimos al Estado moderno, una instancia de gobierno permanente en cuyas manos se concentra un poder inmenso sobre la sociedad, hasta el punto de que fue capaz de remodelarla de

* «Urbanidad» sería un término de uso más corriente en castellano, pero no encaja con la etimología del término inglés [*civility*] que interesa al autor. (*N. del t.*)

un modo significativo.[3] El desarrollo progresivo de este modelo de Estado trajo consigo su identificación como un rasgo definitorio del *état policé*.

La forma de gobierno propia de la civilidad también requería un cierto nivel de paz interna. No se conciliaba bien con los disturbios, con la violencia arbitraria y no autorizada, o con los altercados públicos, ya fuera entre jóvenes aristócratas o entre el populacho. Por supuesto que al principio de la era moderna había mucho de todo eso; lo cual debería advertirnos del diferente lugar que ocupaba la civilidad en el discurso renacentista, si lo comparamos con el que ocupa la civilización en el nuestro. Cuando leemos noticias en el periódico sobre las masacres de Bosnia o de Ruanda, o sobre la caída del gobierno en Liberia, tendemos a sentirnos tranquilos y seguros de lo que llamamos civilización, aunque tal vez nos avergoncemos de reconocerlo en voz alta. De vez en cuando algún disturbio racial en nuestro país puede venir a inquietar nuestra ecuanimidad, pero pronto las cosas vuelven a su cauce.

En la época renacentista, las élites imbuidas de este ideal eran muy conscientes de que no sólo no tenía ninguna presencia en el extranjero, sino que su grado de realización local era más que imperfecta. Sin llegar al nivel de los salvajes de América, e incluso estando muy por encima de los pueblos primitivos de los márgenes de Europa (por ejemplo, los irlandeses o los rusos),[4] la gente ordinaria estaba todavía muy lejos del ideal. Incluso los miembros de las élites dominantes debían someterse a una férrea disciplina en cada nueva generación, tal como disponía una ley veneciana de 1551 sobre educación pú-

3. Esto incluye, aunque también excede, el importante «monopolio del uso legítimo de la fuerza física» del que habla Weber. «Politics as a Vocation», en H. H. Gerth y C. Wright Mills (comps.), *Max Weber*, Nueva York, Oxford University Press, 1964, pág. 78.

4. John Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance*, Nueva York, Macmillan, 1993, pág. 362. Spenser habló de la «brutalidad salvaje y (repulsiva) suciedad» de los irlandeses; véase Anna Bryson, *From Courtesy to Civility*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pág. 53. Había la idea de que «el bajo pueblo es por naturaleza incivilizado, grosero, indecente, descortés, rudo, salvaje, como si se tratara de bárbaros» (citado en Bryson, *From Courtesy to Civility, Civilization of Europe*, pág. 64).

blica.[5] La civilidad no era algo que se alcanzara en una cierta fase de la historia y que pudiera darse por supuesto a partir de entonces, tal como se piensa hoy de la civilización.

La civilidad era el reflejo de una transición experimentada en las sociedades europeas ya desde 1400, y que antes he descrito como la domesticación de la nobleza. El nuevo (o nuevamente recuperado) ideal se reflejaba también en una nueva forma de vida. Si comparamos, por ejemplo, la vida de la nobleza inglesa antes de las Guerras de las Rosas con su vida bajo los Tudor, la diferencia es sorprendente: los enfrentamientos dejaron de formar parte de la vida ordinaria de esta clase, si no era en el marco de las guerras al servicio de la Corona. Este proceso se extendió a lo largo de cuatro siglos, con el resultado de que hacia 1800 un país civilizado normal podía garantizar una paz interna continuada, y el comercio había reemplazado en buena medida a la guerra como la actividad principal de la sociedad política (o al menos compartía preeminencia con la guerra).

Sin embargo, el cambio no dejó de generar resistencias. Los jóvenes nobles estaban siempre al borde de estallidos de furia gratuita, los Carnavales se movían siempre por una delicada frontera entre la broma y la violencia abierta, había toda clase de bandoleros, los vagabundos podían resultar peligrosos y era habitual que se dieran disturbios en las ciudades y levantamientos en el campo, provocados por las insoportables condiciones de vida. Hasta cierto punto, la civilidad no podía dejar de ser un credo combativo.

El gobierno ordenado era una faceta de la civilidad, pero también había otras: un cierto desarrollo de las artes y las ciencias, que hoy llamaríamos tecnología (sucede aquí como con la civilización); un cierto desarrollo del autocontrol moral racional; y también, de forma especial, un cierto desarrollo del buen gusto, de las buenas maneras, del refinamiento, en resumen, de la buena educación y de las formas corteses.[6]

5. Hale, *op. cit.*, págs. 367-368.

6. *Ibid.*, pág. 366. Esta expresión («*polite*» en la versión original) es naturalmente otra derivación del término griego, que también puede traducirse por «civil».

Todos estos cambios eran vistos como el fruto de la disciplina y del aprendizaje, tanto como pudieran serlo el gobierno ordenado y la paz social. La civilidad, de acuerdo con una imagen fundamental, era el resultado del ablandamiento o de la domesticación de una naturaleza originalmente áspera y salvaje.[7] Esto es lo que había bajo el etnocentrismo que tanto nos sorprende en nuestros antepasados. Ellos no veían su diferencia respecto a los amerindios, por ejemplo, como una diferencia entre dos culturas, como diríamos hoy, sino como una diferencia entre la cultura y la naturaleza. Ellos eran personas educadas, disciplinadas, formadas, y los otros no. Lo crudo se encontraba con lo cocido.

Es importante no olvidar que había cierta ambivalencia en este contraste. Muchos tenían la tentación de decir que la civilidad nos volvía débiles, afeminados. Tal vez la máxima virtud se encontrara precisamente en la naturaleza virgen.[8] Y por supuesto, había honorables excepciones a tanto etnocentrismo, como Montaigne.[9] Pero la idea general de todos aquellos que pensaban dentro del contraste salvaje/domesticado, fuera cual fuera el lado por el que se inclinaran, describía el proceso que llevaba de lo primero a lo segundo como una severa disciplina. Lipsius la describía como «la vara de Circe que domina tanto al hombre como a la bestia cuando son tocados por ella, y deja postrados y obedientes a aquellos que antes eran todo furia y desafío».[10] La «vara de Circe» es una bella imagen literaria y tal vez logre que la disciplina suene algo más amable, pero la segunda parte de la frase deja claro que esta transformación conlleva un duro sacrificio. La civilidad requiere trabajar sobre uno mismo, no dejar las cosas como están, sino rehacerlas, luchar por reinventarse.

Vemos, pues, que la noción de cortesía del alto Renacimiento se acerca a la concepción que tenía la misma época de la ci-

7. *Ibid.*, pág. 367. Véase la estatua de Carlos V en su triunfo sobre el salvajismo.

8. *Ibid.*, pág. 369-371.

9. Véase Montaigne, «Les Cannibales», en *Essais*, París, Garnier-Flammarion, 1969, libro 1, cap. 31 (trad. cast.: *Ensayos completos*, Barcelona, Omega, 2002).

10. Justus Lipsius, *Six Bookes of Politickes*, Londres, 1594, pág. 17; citado en Hale, *op. cit.*, pág. 360.

vilidad.[11] Esta convergencia refleja la domesticación de la aristocracia y la gran pacificación interna de la sociedad bajo el incipiente Estado moderno (las guerras exteriores eran ya otra cuestión). Ambas virtudes designan las cualidades necesarias para hacer posible la cohesión en el espacio de la nueva élite social: «Todas las sociedades humanas se mantienen y preservan gracias a la cortesía y la humanidad» y «los principales signos de la civilidad [son] la calma, la concordia, el agradecimiento, la hermandad y la amistad». Las virtudes que promueven la armonía social y la paz en general incluyen, además de la civilidad, «la cortesía, la gentileza, la afabilidad, la clemencia, la humanidad».[12]

El estudio de la civilidad apunta hacia una tercera faceta de la transición hacia una élite pacificada. La civilidad no era una condición natural de los seres humanos, ni era tampoco fácil conseguirla. Requería un gran esfuerzo y disciplina, la domesticación de la naturaleza. El niño encarna la condición «natural» de ausencia de reglas, y es preciso producir en él un cambio total.[13]

Debemos ver, pues, la idea de civilidad no sólo en el contexto de la domesticación de la nobleza, sino en relación con el intento mucho más amplio y ambicioso de rehacer todas las clases sociales a partir de una serie de formas de disciplina —económica, militar, religiosa, moral— que constituyen una novedad sorprendente en la sociedad europea desde al menos el siglo XVII. Esta transformación venía impulsada tanto por la aspiración a una reforma religiosa más completa, ya fuera protestante o católica, como por la ambición de los Estados de conseguir mayor poder militar, y como condición necesaria para ello, una economía más productiva. De hecho, ambos programas se presentan a menudo asociados entre sí; los gobiernos reformistas veían la religión como una fuente idónea

11. Éste es el proceso que Bryson describe en su magnífico *From Courtesy to Civility*. He aprendido mucho de este libro.

12. Citado en *ibid.*, pág. 70.

13. Bryson también avanza esta idea; véase *ibid.*, pág. 72.

de disciplina, y las Iglesias como instrumentos para llevarla a la práctica, y en la visión de muchos reformadores religiosos la vida social ordenada venía a ser la esencia de la conversión.

La idea puritana de una buena vida, por ejemplo, veía al santo como el pilar de un nuevo orden social. En contraste con la indolencia y el desorden de los frailes, los mendigos, los vagabundos y los caballeros ociosos, aquél «se empeña en algún negocio honesto y decoroso, y sus sentidos no se ven mortificados por la ociosidad».[14] No estamos hablando aquí de cualquier tipo de actividad, sino de una vocación a la que uno dedica su vida. «Aquel que no tiene un negocio honesto en el que ocuparse habitualmente, ningún camino al que ceñirse, no resulta agradable a Dios.» Ésas eran las palabras del predicador puritano Samuel Hieron.[15]

Estos hombres son industriosos, disciplinados, hacen un trabajo útil y por encima de todo son fiables. Todos siguen «un camino establecido» y son por lo tanto predecibles. Se puede construir un orden social sólido y fiable sobre los acuerdos que establecen entre ellos. El engaño no les tienta porque la ociosidad es el principal caldo de cultivo de toda clase de males: «El cerebro de un hombre ocioso se convierte pronto en la tienda del demonio [...] ¿De dónde proceden los motines y las murmuraciones contra los magistrados en las ciudades? No puede darse mejor causa de ellos que la ociosidad».[16]

Con esos hombres se podía construir una sociedad segura y bien ordenada. Pero por supuesto no todos eran como ellos. Sin embargo, el proyecto puritano también tiene instrumentos para enfrentarse a esta dificultad: aquellos que están con Dios deben gobernar; aquellos que se niegan a regenerarse deben ser mantenidos a raya. Según Baxter, el magistrado debe hacer que los hombres «aprendan la palabra de Dios y caminen de forma tranquila y ordenada [...] hasta que su profesión de fe

14. Henry Crosse, *Virtue's Commonwealth*; citado en Michael Walzer, *The Revolution of the Saints*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1965, pág. 208.

15. Citado en Walzer, *op. cit.*, págs. 211-212.

16. Dod y Cleaver, *Household Government*, sig. X3; citado en *ibid.*, pág. 216.

cristiana sea voluntaria y personal».[17] Por supuesto, en esto consistía también básicamente el orden que estableció Calvino en Ginebra.

De este modo, la Reforma calvinista no sólo señalaba el camino hacia la verdadera obediencia cristiana, sino que también parecía ofrecer una solución para las graves e incluso temibles crisis de la época. La recuperación espiritual y la restauración del orden civil parecían ir de la mano.

Para expresarlo de otro modo, podríamos decir que las élites tardomedievales, en gran medida clericales, pero con un creciente componente laico, comenzaron a desarrollar ideales de una mayor devoción y a reclamar reformas religiosas, al tiempo que algunos miembros de estas élites —a veces otras personas, a veces las mismas— comenzaron a desarrollar/recuperar el ideal de la civilidad, y a reclamar una existencia social más ordenada y menos violenta. Existía cierta tensión entre las dos tendencias, pero también cierta simbiosis. Ambas terminaron por influirse mutuamente y por promover una agenda en parte compartida.

Existe, pues, una compleja trama causal detrás del hecho de que el ideal de la civilidad desarrollara una agenda activa y reformadora. Con el paso del tiempo, se vio impulsada sin duda por la escalada en la demanda militar, que trajo consigo una escalada en la fiscalidad, en la concentración del poder y por lo tanto también en el rendimiento económico de unas poblaciones industriosas, educadas y disciplinadas. Pero también es en parte el resultado de la simbiosis y el compromiso con la agenda de la reforma religiosa, en virtud de la cual el avance en este terreno pasó a verse como un deber en sí mismo, tal como se refleja en la ética del neoestoicismo.

En términos negativos, constituye en parte un intento de prevenir peligros reales para el orden social, y en parte también una reacción frente a prácticas tales como los Carnavales y otras fiestas incontroladas que habían gozado de gran acep-

17. Richard Baxter, *Holy Commonwealth*, Londres, 1659, pág. 274; citado en Walzer, *op. cit.*, pág. 224.

tación en el pasado, pero que resultaban cada vez más intolerables para aquellos que aspiraban a nuevos ideales. También aquí desempeña un papel importante la simbiosis con la reforma religiosa, pues esta clase de susceptibilidad ante la exhibición del vicio es un rasgo destacado de la nueva y severa conciencia religiosa.

Podemos encontrar claros ejemplos de todo esto en el terreno de la moral sexual. A lo largo de la Edad Media la prostitución era tolerada en muchas partes de Europa, como profilaxis razonable frente al adulterio, la violación y sus consecuencias potencialmente desestabilizadoras.[18] El Consejo de Constanza llegó a organizar burdeles temporales para el gran número de participantes que invadían la ciudad. Sin embargo, las nuevas tendencias devocionales acostumbraban a poner el acento en la pureza sexual y a desviar la atención de los pecados de violencia y división social, con lo que cambió la actitud hacia la prostitución. No sólo se vuelve inconcebible la tolerancia hacia ella, sino que pasa a ser un asunto profundamente problemático. Surge una especie de fascinación-repulsión hacia la prostitución, que se expresa en frecuentes y amplias iniciativas de reformar a las mujeres caídas. No se podía dejar simplemente que eso siguiera ocurriendo, era preciso actuar.

El resultado de todo ello es que a comienzos de la era moderna, bajo el impulso combinado de estos dos ideales, las élites se giran progresivamente contra un amplio abanico de prácticas populares. Se reduce su tolerancia hacia lo que ven como desorden, alboroto y violencia incontrolada. Lo que antes era aceptado como algo normal se convierte en inaceptable, escandaloso incluso. La compleja trama de motivos descritos llevó ya en el siglo XVI a la puesta en marcha de cuatro programas distintos, que en ocasiones tuvieron continuidad más tarde:

1. Se promulgan nuevas leyes sobre la pobreza. Estas leyes suponen un cambio importante, incluso una inversión,

18. Véase John Bossy, *Christianity in the West: 1400-1700*, Oxford, Oxford University Press, 1985, págs. 40-41.

respecto a la situación anterior. En la Edad Media la pobreza tenía un aura de santidad. Eso no significa que una sociedad tan marcada por el rango no exhibiera un saludable desprecio hacia los desposeídos y los indefensos, aquellos que se hallaban en lo más bajo de la escala social. Pero precisamente por este motivo, la persona pobre ofrecía una ocasión para la santificación. De acuerdo con las palabras de Mateo 25, ayudar a una persona necesitada era ayudar a Cristo. Una de las cosas que hacían los poderosos de entonces para compensar su arrogancia y sus excesos era ofrecer distribuciones a los pobres. Lo hacían los reyes, los monasterios y más tarde también los burgueses adinerados. Los ricos dejaban provisiones en sus últimas voluntades para que se repartieran limosnas entre un cierto número de pobres en su funeral, a cambio de que éstos rezaran por el alma del difunto. Frente al relato del Evangelio, se pensaba que una oración de Lázaro escuchada en el cielo podía devolver al rico al seno de Abraham.[19]

Sin embargo, todas estas actitudes experimentaron un cambio radical en el siglo XV, en parte como consecuencia de un aumento en la población y de un descenso en las cosechas, que tuvo como resultado la llegada de una marea de miserables a las ciudades. Se adopta una nueva serie de leyes sobre la pobreza, cuyo principio común consiste en distinguir claramente a los que eran capaces de trabajar de los que realmente no tenían otro recurso que la caridad. Los primeros son expulsados o se les exige que trabajen por una paga miserable, a menudo en condiciones muy duras. Los pobres genuinamente incapacitados reciben asistencia, pero de nuevo en condiciones muy controladas, y que a menudo implican su confinamiento en instituciones que en ciertos aspectos parecen prisiones. Se hacen esfuerzos también para rehabilitar a los hijos de los mendigos, se les enseña un oficio para que se conviertan en miembros útiles y productivos de la sociedad.[20]

19. Véase Bronislaw Geremek, *La Potence ou la Pitié*, París, Gallimard, 1987, pág. 35 (trad. cast.: *La piedad y la horca*, Madrid, Alianza, 1998).

20. *Ibid.*, pág. 180.

Todas estas operaciones —el ofrecimiento de trabajo, asistencia, formación y rehabilitación— podían traer consigo el confinamiento, ya fuera como medida económica o como medida de control. Este proceso comienza en el periodo que ha dado en llamarse, siguiendo a Michel Foucault, *le grand renfermement* (el gran confinamiento), y que afectó también a otros grupos de indefensos, como en el célebre caso de los locos.[21]

2. El gobierno nacional, los gobiernos municipales, las autoridades eclesiásticas o alguna combinación de ellos tomaron medidas drásticas contra ciertos elementos de la cultura popular: las cencerradas, los carnavales, las fiestas incontroladas y los bailes en las iglesias. También aquí encontramos una inversión. Cosas que antes parecían normales y en las que todo el mundo estaba dispuesto a participar, parecían ahora completamente condenables y también, en cierto sentido, profundamente inquietantes.

En 1509, tras presenciar un Carnaval en Siena, Erasmo lo condenó por «extraño al cristianismo», aduciendo dos cargos: primero, contenía «vestigios del antiguo paganismo», y segundo, «el pueblo se entregaba al exceso y a la licencia».[22] El puritano isabelino Philip Stubbes atacó «el horrible vicio del baile pestilente», que llevaba a «asquerosos tocamientos y sucios manoseos», y se convertía de este modo en «una introducción a la prostitución, una preparación para la licencia, una provocación a la suciedad y un prólogo para toda clase de obscenidades».[23]

Tal como señala Burke, los eclesiásticos llevaban siglos criticando estos mismos aspectos de la cultura popular.[24] La novedad es que a) el ataque religioso se intensifica, como consecuencia de nuevas preocupaciones respecto al espacio propio de lo sagrado, y b) que el ideal de la civilidad, y sus normas de

21. Michel Foucault, *Histoire de la Folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1958, (trad. cast.: *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, FCE, 1979).

22. Citado en Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Aldershot, Inglaterra, Scholar, 1994, pág. 209 (trad. cast.: *La cultura popular en la era moderna*, Madrid, Alianza, 2005).

23. Citado en *ibid.*, pág. 212.

24. *Ibid.*, pág. 217.

orden, pulcritud y refinamiento, habían alienado a las clases dirigentes de esta clase de prácticas.

3. En el siglo XVII, estas dos primeras acciones quedan subsumidas bajo una tercera: los intentos de las incipientes estructuras estatales de corte absolutista o dirigista, tanto en Francia como en la Europa central, de configurar a través de ordenanzas el bienestar económico, educacional, espiritual y material de sus súbditos, en interés del poder pero también del progreso. El ideal de un *Polizeistaat* bien ordenado ocupa un lugar destacado en Alemania desde el siglo XV hasta el XVIII.[25] Todas estas actividades dirigistas tomaron impulso gracias a la situación creada tras la Reforma, en virtud de la cual el gobernante de cada territorio debía encargarse de reorganizar la Iglesia (en los territorios protestantes) y de asegurar la conformidad del pueblo (en todos los territorios). Pero los intentos de control se extienden aún más en el siglo siguiente, y pasan a incluir objetivos económicos, sociales, educacionales y morales. Dichos fines cubrían en parte el mismo terreno que hemos explorado ya: la regulación de la asistencia social y la supresión de algunos festivales y prácticas tradicionales.[26] Pero en el siglo XVI se ramifican y dan paso al intento de establecer un sistema educativo, de incrementar la productividad y de inculcar una perspectiva más racional, trabajadora, diligente y orientada a la producción entre sus súbditos. Era preciso disciplinar a la sociedad, pero con miras a que terminara sometida a su propia autodisciplina.[27]

En resumen, todo esto suponía imponer algunos rasgos del ideal de la civilidad sobre estratos cada vez más amplios de la población. No hay duda de que una motivación importante en todo este proceso era crear una población capaz de aportar buenos soldados, así como los recursos necesarios para pagar-

25. Por supuesto, no me refiero al «Estado policial» en el sentido moderno. *Polizei* (otro término derivado de *polis*) «tenía la connotación de administración en el sentido más amplio, es decir, los medios y procedimientos institucionales necesarios para garantizar una existencia pacífica y ordenada para toda la población del territorio». Marc Raeff, *The Well-ordered Police State*, New Haven, Yale University Press, 1983, pág. 5.

26. *Ibid.*, págs. 61, 86-87, 89.

27. *Ibid.*, pág. 87.

los y armarlos. Pero muchas de estas ordenanzas plantean la mejora personal (según su interpretación de la misma) como un fin en sí. A medida que avanzamos en el siglo XVIII, la legislación incorpora cada vez más entre sus fines las ideas propias de la Ilustración, y pone un énfasis cada vez mayor en los aspectos materiales y productivos de la actividad humana, en nombre de los beneficios que de ello derivarían tanto para los individuos como para la sociedad.[28]

4. Otra forma de ver el conjunto de este proceso es atender a la proliferación de formas de disciplina, de «métodos» o procedimientos. Algunos de ellos se circunscriben a la esfera individual, como los métodos de autocontrol, de desarrollo intelectual o espiritual; otros se inculcan sobre el individuo en un contexto jerárquico. Foucault señala que en el siglo XVI se multiplican los programas de entrenamiento basados en un detallado análisis del movimiento físico dirigido a separarlo en partes, para luego adiestrar a las personas en una versión estandarizada del mismo. Los ejércitos son naturalmente el principal escenario de esta clase de programas, con el desarrollo de nuevos modos de entrenamiento militar, pero algunos de estos principios terminan por aplicarse en las escuelas, los hospitales y finalmente las industrias.[29]

Entre los diversos programas metódicamente orientados a la transformación del sujeto, ocupan un lugar destacado los ejercicios espirituales de Loyola, una serie de meditaciones dirigidas a la transformación espiritual. Las mismas ideas clave, es decir, la meditación dirigida por un método, reaparecen un siglo más tarde en el programa propuesto por Descartes (que fue educado, después de todo, por los jesuitas de Laflèche).

Si combinamos las dos últimas facetas, tenemos por un lado el desarrollo de un nuevo modelo de sociabilidad entre las élites vinculado a la noción de civilidad, donde el paradigma es

28. *Ibid.*, pág. 178.

29. Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, París, Gallimard, 1975, parte 3, cap. 1 (trad. cast.: *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1994).

una conversación desarrollada en condiciones de cuasiigualdad; por otro lado, tenemos el proyecto de extender esta civilidad, más allá de las clases gobernantes, a sectores cada vez más amplios de la sociedad. Podemos encontrar aquí afinidades con la idea moderna de orden moral. La sociabilidad como conversación podría sugerir un modelo de sociedad más basado en el intercambio que un orden jerárquico, mientras que el proyecto de transformar las clases distintas de la élite a través de la disciplina puede significar que existe la voluntad de que los rasgos propios de la civilidad no sigan siendo para siempre el coto privado de una sola clase, sino que se extiendan más allá de ésta. Al mismo tiempo, el objetivo mismo de reformar a las personas sugiere una ruptura con las viejas nociones de orden, encuadradas en el modelo neoplatónico de una Forma ideal que subyace a la realidad y que trabaja para realizarse en ésta (o cuando menos que lucha contra aquello que la infringe, del mismo modo que los elementos expresan su horror ante el crimen de Macbeth). Encaja más bien con la noción de orden como fórmula que debe hacerse realidad en una construcción artificial, que es exactamente lo que propone el orden moderno; las sociedades surgen de un acto humano basado en un contrato, aunque Dios nos ha dado ya el modelo que debemos seguir.

Éstas son algunas afinidades posibles, pero también existen otras. Por ejemplo, la sociedad como conversación puede dar una nueva relevancia al ideal republicano del autogobierno, tal como sucedió en la Italia renacentista y más tarde en la Europa septentrional, particularmente en Inglaterra durante y después de la Guerra Civil.[30] O bien puede quedar encuadrada dentro de otro agente de la transformación social, el Estado monárquico «absoluto».

El factor decisivo que parece haber trasladado las ideas de la élite social al ámbito del imaginario social moderno fue la nueva sociabilidad desarrollada a lo largo del siglo XVIII, particular-

30. Véase J. A. G. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975 (trad. cast.: *El momento maquiavélico*, Madrid, Tecnos, 2002).

mente en Inglaterra, donde el proceso comienza un poco antes. Este periodo fue testigo de una ampliación del sustrato social de la élite, que pasa de estar exclusivamente constituida por los que toman parte en el gobierno o la administración de la sociedad a incluir también a los que realizan funciones esencialmente económicas, ya fuera porque algunos miembros de la clase antes dominante asumieron también esas funciones, por ejemplo, o porque se permitió la incorporación de los comerciantes, los banqueros y los propietarios en general.

Todavía queda un buen camino que recorrer antes de que se den unas condiciones de cuasiigualdad. Pero sin llegar a la idea contemporánea de igualdad plena, los criterios para la integración en la sociedad se amplían notablemente y se desvinculan de consideraciones nobiliarias, por más que se conserve esta clase de lenguaje. La concepción ampliada de la civilidad, ahora llamada «elegancia» [*politeness*], permaneció orientada hacia el objetivo de generar armonía y rebajar la tensión de las relaciones sociales, pero ahora tenía que mantener unidas a personas de clases diferentes y operar en espacios muy diversos, desde los salones de té hasta los teatros y los jardines.[31] Igual que había sucedido antes con la idea de civilidad, el ingreso en la sociedad elegante suponía ampliar las propias perspectivas y adoptar una forma de ser que excedía el ámbito de lo meramente privado, pero el énfasis se traslada ahora hacia la virtud de la benevolencia, y también hacia un estilo menos abiertamente competitivo que el promovido anteriormente por el código guerrero y el cortés. La sociedad elegante del siglo XVIII dio origen incluso a una ética de la «sensibilidad».

Este relativo distanciamiento de la jerarquía, así como la nueva centralidad que adquiere la benevolencia, hicieron que la época se acercara al modelo moderno de orden, ya antes descrito. Al mismo tiempo, la integración de las funciones económicas en la sociedad intensificó aún más la afinidad entre la civilidad y esta noción de orden.

31. Véase Philip Carter, *Men and the Emergence of Polite Society*, Londres, Longman, 2001, págs. 25, 36-39.

Esta transición del siglo XVIII es en cierto sentido un paso crucial en el desarrollo de la modernidad occidental. La sociedad elegante tenía una nueva comprensión de sí misma, una comprensión que podríamos llamar «histórica» en un sentido nuevo. No sólo tenía una conciencia sin precedentes de la importancia de sus propios fundamentos económicos; también tenía una nueva concepción del lugar que le correspondía dentro de la historia, en cuanto forma de vida propia de una sociedad comercial, estadio al que sólo recientemente se había llegado. El siglo XVIII generó una nueva concepción de la historia dividida en etapas, las cuales ordenaban el desarrollo de la sociedad humana en una serie de fases definidas por su forma económica (por ejemplo, la caza y recolección, la agricultura), y que culmina en la sociedad comercial contemporánea.[32] Esto hizo que se viera bajo una luz distinta la transición que he venido llamando aquí la domesticación de la nobleza, así como la pacificación interna de las sociedades modernas. Se atribuía al comercio, *le doux commerce*, el poder de relegar a un papel subordinado los valores marciales y el estilo de vida militar, y terminar así con su secular dominio sobre la cultura humana.[33] Las sociedades políticas ya no podían verse simplemente como algo perenne; era preciso tener en cuenta la época a la que pertenecían. La modernidad era una época sin precedentes.[34]

32. Véase, por ejemplo, Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Londres, Transaction Books, 1980 (trad. cast.: *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1974).

33. Véase Albert Hirschmann, *The Passions and the Interests*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

34. Véanse J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1999; Karen O'Brien, *Narratives of Enlightenment*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1997; y Pierre Manent, *La Cité de l'Homme*, París, Fayard, 1994, parte 1.

Capítulo 4

EL GRAN DESARRAIGO

Hasta ahora he ofrecido un complejo contexto para explicar al menos en parte la creciente influencia de la idea moderna de orden, y sus afinidades con la incipiente concepción de civilidad, cuya culminación será la sociedad elegante [*polite society*]. Pero también podemos integrar este proceso en un contexto más amplio y profundo, el del «desarraigo» de los individuos.

Uno de los rasgos centrales de la modernidad occidental, desde casi cualquier punto de vista, es el proceso de desencantamiento del mundo, el eclipse de los espíritus y las fuerzas mágicas. Éste fue uno de los resultados del movimiento reformista de la cristiandad latina, una de cuyas manifestaciones fue la Reforma protestante, pero que también transformó la Iglesia Católica. Este movimiento reformista era una de las fuerzas impulsoras del proyecto de disciplinar y reordenar la sociedad descrito en el capítulo 3, cuyo objetivo no era sólo la reforma de la conducta personal, sino la reforma y reconstrucción de las sociedades para hacerlas más pacíficas, más ordenadas, más trabajadoras.

La sociedad reformada debía encarnar de forma inequívoca las exigencias del Evangelio, en la forma de un orden estable y racional, según la concepción cada vez más extendida del mismo. No había lugar en esta sociedad para las ambivalentes complementariedades del anterior mundo encantado: entre la vida mundana y la renuncia monástica, entre el orden debido y su suspensión periódica durante el Carnaval, entre el poder que se reconocía a los espíritus y otras fuerzas y su sumisión al poder divino. El nuevo orden era coherente, inflexible, era todo de una pieza. El desencantamiento trajo consigo una nueva uniformidad de propósito y de principio.

La progresiva imposición de este orden supuso el fin del inestable equilibrio postaxial. El compromiso entre la religión individualizada de la devoción, la obediencia o la virtud racionalmente concebida, por un lado, y los rituales colectivos, a menudo de relevancia cósmica incluso, en los que participaban sociedades enteras, por el otro, se rompe en favor de la primera. El desencantamiento, la reforma y la religión personal iban de la mano. Del mismo modo que la iglesia llega a su máxima perfección cuando cada uno de sus miembros se adhiere a ella de forma individual y responsable —en ciertos lugares, como en la congregacionalista Connecticut, esta manifestación se convirtió en requisito explícito para ingresar en la comunidad—, la sociedad misma pasa a concebirse como un conjunto de individuos. Lo que propongo llamar el gran desarraigo, implícito ya en la revolución axial, llega de este modo a su conclusión lógica.

Esto suponía el desarrollo y asentamiento de una nueva comprensión de nuestra propia existencia social, que atribuía al individuo una primacía sin precedentes. Cuando hablo de comprensión, me interesa ante todo lo que he llamado el imaginario social, es decir, nuestra forma colectiva de imaginar, a un nivel preteórico incluso, nuestra vida social en el mundo occidental contemporáneo.

Antes que nada querría situar esta revolución operada en nuestro imaginario a lo largo de los últimos siglos en el marco del conjunto de nuestro desarrollo cultural-religioso, según es comúnmente interpretado. La verdadera escala de aquel cambio se ve más clara si nos fijamos en algunos rasgos de la vida religiosa de otras sociedades más antiguas, de proporciones más reducidas, en la medida en que podemos reconstruirlas. En algún momento de la historia tuvo que darse una fase en la cual todos los seres humanos vivían en estas sociedades de escala reducida, aunque no podemos hacernos más que una imagen aproximada de cómo debía ser la vida en esa época.

Un examen más detallado de lo que yo llamo religión temprana (que coincide en parte con lo que Robert Bellah, por ejemplo, llama «religión arcaica») muestra tres aspectos en los

que el sujeto se hallaba profundamente arraigado en estas formas de vida.[1]

Primero, en el plano social: en las sociedades tribales paleolíticas, e incluso en algunas sociedades neolíticas, la vida religiosa iba inseparablemente ligada a la vida social. Por supuesto, en cierto sentido esto no sería un rasgo peculiar de la religión temprana. Me refiero al hecho evidente de que el lenguaje básico de estas sociedades, las categorías que definen lo sagrado, los tipos de experiencia religiosa y las formas de actividad ritual accesibles para sus sujetos, corresponden a una forma de vida religiosa que ha sido socialmente establecida. En este sentido, cada una de estas pequeñas sociedades habría dado una definición y una articulación originales a un cierto potencial común de la humanidad. Siempre ha habido préstamos y difusiones, pero la gama de posibilidades y diferencias de vocabulario sigue siendo enormemente variada.

No hace falta que resolvamos aquí la cuestión de en qué consiste este potencial, es decir, si debemos circunscribirlo ónticamente a la mente de los seres humanos, o si debemos pensar más bien que la mente humana responde de formas diversas a algún tipo de realidad espiritual trascendente a ella. También podemos dejar abierta la cuestión de si este fenómeno es una dimensión ineludible de la vida humana, o si los seres humanos podrán dejarla atrás algún día (aunque es evidente que el autor tiene fuertes corazonadas respecto a ambas cuestiones). Lo incuestionable en cualquier caso es la omnipresencia de cierta relación con espíritus, fuerzas o poderes de algún tipo, a los que se reconoce alguna forma de superioridad, en el sentido de que van más allá de las fuerzas y los animales de la vida cotidiana; y en segundo lugar, la gran variedad de concepciones que se tienen de estos poderes, y de relaciones que se mantienen con ellos. No me refiero únicamente a una diferencia de fe o de doctrina; la diferencia se refleja en una sorprendente disparidad de experiencias y potencialidades, en un amplísimo repertorio de formas de vivir la religión.

1. Véase Robert Bellah, «Religious Evolution», en *Beyond Belief*, Nueva York, Harper and Row, 1970, cap. 2.

Así, en algunos pueblos los sujetos caen en una especie de trance conocido como posesión; en otros pueblos (o a veces los mismos) ciertas personas experimentan sueños intensos y portentosos; en otros los chamanes se sienten transportados a un mundo superior; en otros se producen curas sorprendentes bajo ciertas condiciones; etc. Todas estas experiencias están más allá de la gama de experiencias posibles para la mayoría de las personas en nuestra civilización moderna, del mismo modo que están más allá de la gama de experiencias de cualquier pueblo que no reconozca tal potencialidad en su vida religiosa. Así, para algunas personas los sueños portentosos son posibles, pero no la posesión; para otras, la posesión sí, pero no ciertos tipos de cura; etc.

Es un hecho común a todos los seres humanos que el lenguaje y la experiencia religiosa accesibles para cada sujeto dependen de la sociedad donde ha nacido. Incluso los más originales fundadores de religiones tienen que apoyarse en un vocabulario preexistente que encuentran ya en su sociedad. En último término, esto no hace sino llevarnos a una tesis obvia en relación con el lenguaje humano en general: siempre lo adquirimos a través de los grupos lingüísticos en los que crecemos, y sólo podemos trascender lo que nos viene dado sobre la base que eso mismo nos proporciona. Sin embargo, está claro que ahora vivimos en un mundo donde los vocabularios espirituales son cada vez más móviles, donde cualquier persona tiene más de un vocabulario a su alcance, donde cada vocabulario se ha visto ya influido por muchos otros; un mundo, en suma, que ha erosionado las enormes diferencias que la lejanía introducía en las vidas religiosas de las diferentes personas.

Más importante aún para el Gran Desarraigo es una segunda dimensión social de la religión temprana. El principal actor en las manifestaciones religiosas más significativas —el que invoca, reza, hace sacrificios, busca el favor de los dioses o de los espíritus, el que se acerca a estos poderes, obtiene protección y auxilio de ellos, el que adivina bajo su guía— era el grupo social, o bien un subgrupo especializado que actuaba en nombre

del todo. En la religión temprana, nos relacionamos con Dios primariamente como sociedad.

Los sacrificios rituales de los dinka, según los describió hace medio siglo Godfrey Lienhardt, ofrecen un claro ejemplo de ambas características. Por un lado, los principales actores del sacrificio, los «maestros de la lanza de pesca», son en cierto sentido «funcionarios» que actúan en nombre de la sociedad; por otro lado, esta misma sociedad participa, repite las invocaciones de los maestros, hasta que la atención de todo el mundo acaba concentrada en la acción ritual que está teniendo lugar. En el clímax de la acción, «los participantes en la ceremonia son de forma muy palpable los miembros de un mismo cuerpo indiferenciado». Esta participación toma a menudo la forma de la posesión por la divinidad invocada.[2]

Lo anterior no es una circunstancia casual que pueda darse o no en ciertas comunidades. La acción colectiva es esencial para la eficacia del ritual. En el mundo de los dinka no puedes organizar por tu cuenta una invocación de las divinidades dotada de algún poder. La «importancia de la acción colectiva en una comunidad de la que el individuo es miembro tanto en el nivel real como en el tradicional explica el miedo que sienten los individuos dinka cuando sufren la desgracia de verse apartados del hogar y de los suyos».[3]

Este tipo de acción ritual colectiva, donde los actores principales actúan en nombre de la comunidad, la cual se halla también implicada a su manera en la acción, parece estar presente prácticamente en todas las manifestaciones de la religión temprana, y se conserva en ciertos aspectos hasta el día de hoy. Ciertamente mantiene una presencia importante mientras las personas sigan viviendo en un mundo «encantado», un mundo de espíritus y fuerzas previo a lo que los modernos, siguiendo a Weber, llamamos el desencantamiento. La ceremonia medieval de «batir los límites» de la comunidad agrícola, por ejem-

2. Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience*, Oxford, Oxford University Press, 1961, págs. 233-235.

3. *Ibid.*, pág. 292.

plo, implicaba a toda la parroquia y sólo podía ser eficaz como acto colectivo de esta totalidad.

La integración en un ritual social conlleva habitualmente otro elemento. En la medida en que las principales actividades religiosas corresponden al colectivo, y en la medida en que eso requiere la existencia de ciertos funcionarios —sacerdotes, chamanes, curanderos, adivinos, caudillos— que realicen las funciones clave dentro de la actividad, el orden social que definía dichos roles tendía a ser sagrado. Éste es sin duda el aspecto de la vida religiosa que más centró la atención y las críticas de los ilustrados. El crimen que descubrían en él era la cristalización de ciertas formas de desigualdad, dominación y explotación, a través de su identificación con la estructura sagrada e intocable de las cosas. De ahí la aspiración a ver el día «en que el último rey fuera estrangulado con las entrañas del último sacerdote». Pero esta identificación es en realidad muy antigua, y se remonta a una época que desconocía muchas de las formas más palpables y perversas que tomaría la desigualdad posteriormente, una época previa a los reyes y a las jerarquías sacerdotales.

Detrás de la cuestión de la desigualdad y la justicia se oculta un problema más profundo, que afecta a lo que hoy llamamos la «identidad» de los seres humanos en esas sociedades más antiguas. En la medida en que sus actividades más importantes corrían a cargo del grupo en conjunto (la tribu, el clan, la subtribu, el linaje), y se articulaban de un cierto modo (las acciones debían ser lideradas por los caudillos, los chamanes, los maestros de la lanza de pescar), los individuos no podían concebirse a sí mismos fuera de esta matriz social. Es probable que nunca se les ocurriera intentarlo siquiera.

Para hacernos una idea de lo que eso significa, podemos pensar en ciertos contextos que incluso a nosotros nos cuesta trascender con el pensamiento. ¿Cómo sería yo si hubiera tenido otros padres? Como ejercicio abstracto, podemos responder a esta pregunta (respuesta: igual que las personas que de hecho tuvieron esos padres). Pero si pongo a prueba mi propio sentido de la identidad y trato de imaginar en concreto cómo

sería eso, con la ayuda de analogías del tipo: ¿cómo sería yo si no hubiera aceptado ese trabajo?, ¿si no me hubiera casado con esa mujer?, y otras por el estilo, mi cabeza comienza a navegar. He cavado demasiado hondo en el horizonte formativo mismo de mi identidad como para que la pregunta tenga algún sentido ya para mí. Para la mayoría de las personas, lo mismo puede decirse de su género.

Lo que pretendo subrayar es que en sociedades más tempranas, esta incapacidad para imaginarse a uno mismo fuera de un contexto particular se extendía a la integración en una determinada sociedad, ordenada de un modo determinado y esencial a ella. Que eso ya no sea así para nosotros, que muchas de las preguntas del tipo «¿qué pasaría si...?» no sólo sean concebibles sino que se planteen en contextos prácticos inmediatos (¿debo emigrar?, ¿debo convertirme a otra religión, o abandonarla por completo?), da la medida de nuestro propio desarraigo. Otro fruto de esto es nuestra capacidad de plantearnos estas preguntas en abstracto, incluso aunque no seamos capaces de darles ningún contenido real con la imaginación.

Lo que he venido llamando arraigo social es pues ante todo una cuestión identitaria. Desde la perspectiva de la noción que tiene el individuo de su propia identidad, significa la incapacidad de imaginarse a sí mismo fuera de cierta matriz. Pero también puede concebirse como una realidad social; en este caso se refiere a nuestra forma de imaginar colectivamente nuestra existencia social, como por ejemplo la necesidad de que nuestras acciones más relevantes sean de la sociedad en su conjunto, y deban tener cierta estructura para poder realizarse. Crecer en un mundo donde reina esta clase de imaginario social marca los límites de la noción que podemos tener de nuestra propia identidad.

El sujeto se integra de este modo en la sociedad. Pero eso supone también una forma de integración en el cosmos. Los espíritus y las fuerzas que aparecen en la religión temprana se hallan entretejidos de diversas formas con el mundo. Para encontrar ejemplos sólo debemos remitirnos al mundo encantado de nuestros antepasados medievales: el Dios que veneraban era trascen-

dente, pero eso no impedía que tuvieran que tratar con toda clase de espíritus intracósmicos y poderes causales presentes en las cosas (reliquias, lugares sagrados, etc.). En la religión temprana, incluso los dioses más elevados se identifican a menudo con ciertos elementos del mundo, y allí donde se manifiesta el fenómeno conocido con el nombre de «totemismo» podemos decir incluso que un cierto elemento del mundo, por ejemplo una especie animal o vegetal, ocupa un lugar central en la identidad del grupo.[4] Incluso puede darse el caso de que un determinado territorio geográfico sea esencial para nuestra vida religiosa. Ciertos lugares son sagrados. O puede que la disposición del terreno nos hable de la disposición original de las cosas en un tiempo sagrado. El paisaje nos permite así relacionarnos con nuestros antepasados y con este tiempo superior.[5]

Aparte de esta relación con la sociedad y con el cosmos, encontramos en la religión temprana una tercera forma de arraigo en la realidad existente. Éste es el rasgo que más contrasta con lo que tendemos a ver como las religiones «superiores». Las invocaciones a las divinidades van dirigidas a pedir prosperidad, salud, longevidad, fertilidad; la gente pide no caer enferma, que no le falte de nada, no padecer esterilidad o una muerte prematura. Encontramos aquí una imagen de la prosperidad humana que nos resulta inmediatamente comprensible y que, por más que queramos añadirle otras cosas, es bastante natural en nosotros. Lo que falta es algo que más tarde ocupará un lugar central en las religiones «superiores», es decir, la idea de que debemos cuestionar radicalmente esta forma ordinaria de entender las cosas, de que estamos llamados en cierto modo a ir más allá de todo esto.

4. Véanse por ejemplo *ibid.*, cap. 3; Roger Caillois, *L'Homme et le Sacré*, París, Gallimard, 1963, cap. 3 (trad. cast.: *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 1990).

5. Éste es un aspecto muy debatido de la religión aborigen en Australia; véanse Lucien Lévy-Bruhl, *L'Expérience mystique et les Symboles chez les Primitifs*, París, Alcan, 1937, pág. 180; Caillois, *op. cit.*, págs. 143-145; W. E. H. Stanner, «On Aboriginal Religion», una serie de seis artículos publicados en *Oceania*, nos 30-33, 1959-1963. El mismo vínculo con la tierra se ha observado entre los okanaga, en la Columbia Británica; véase Jerry Mander y Edward Goldsmith, *The Case against Global Economy*, San Francisco, Sierra Club Books, 1996, cap. 39.

Esto no significa que para la religión temprana la prosperidad humana sea el fin hacia el que tienden todas las cosas. La divinidad puede tener también otros propósitos, algunos de los cuales pueden tener efectos negativos sobre nosotros. En un sentido o en otro, la divinidad no está únicamente bien dispuesta hacia nosotros en estas religiones; puede ser también indiferente a nosotros en ciertos aspectos, o bien puede sernos hostil, sentir celos o rabia hacia nosotros, y nuestra tarea es precisamente aplacarlos. Por más que en principio la benevolencia pueda ser la nota principal, es preciso reforzar esta tendencia por medio de actos propiciatorios, o incluso por medio de engaños. Pero en todo caso sigue siendo cierto que las buenas disposiciones de la divinidad se definen en términos de la prosperidad humana ordinaria. También puede ser que algunas personas tengan potencialidades especiales que vayan más allá de las propias de los seres humanos ordinarios, como en el caso de los profetas o de los chamanes. Pero en último término están al servicio de la prosperidad en su interpretación ordinaria.

En contraste con lo anterior, el cristianismo o el budismo, por ejemplo, introducen una noción de bien que va más allá de la prosperidad humana, un bien que resulta accesible incluso a pesar del fracaso total en esta última escala, o incluso *a través* precisamente de dicho fracaso (por ejemplo, a través de la muerte en la cruz siendo aún joven), o del abandono de toda consideración relativa a la misma (poniendo fin al ciclo de los renacimientos). La paradoja del cristianismo, en relación con la religión temprana, es que parece subrayar la benevolencia incondicional de Dios hacia los seres humanos (no existe aquí la ambivalencia de las divinidades tempranas), a pesar de lo cual redefine nuestros fines para llevarnos más allá de la mera prosperidad.

En este sentido, la religión temprana tiene algo en común con el humanismo excluyente moderno, y que se ha traducido en una simpatía hacia el paganismo por parte de algunas figuras postilustradas. La «autoafirmación pagana», en opinión de John Stuart Mill, era tanto o más válida que la «autonegación

cristiana».[6] (Cabe relacionar esta tendencia con la simpatía hacia el politeísmo, aunque no es exactamente lo mismo.) Lo que convierte al humanismo moderno en un fenómeno sin precedentes, por supuesto, es la idea de que esta prosperidad no guarda relación con nada de orden superior.

La religión temprana difiere claramente de lo que muchos llaman las religiones «postaxiales»,[7] en referencia a lo que Karl Jaspers bautizó como la «era axial»,[8] el extraordinario periodo del último milenio a.C. que asistió al surgimiento —en apariencia independiente— de varias formas «superiores» de religión en diferentes civilizaciones, a partir de figuras fundadoras como Confucio, Gautama, Sócrates y los profetas hebreos.

El rasgo más sorprendente de las religiones axiales en comparación con las anteriores, y lo que hacía difícil predecirlas con antelación, es que sientan las bases para una ruptura con el enraizamiento en sus tres dimensiones centrales: el orden social, el cosmos y el bien humano. No es tampoco un proceso que se dé en todos los casos, ni en todas las dimensiones a la vez. En ciertos aspectos, es posible que el budismo sea la que va más lejos en esta dirección, pues suprime radicalmente la segunda dimensión: cuestiona el orden mismo del mundo, en la medida en que la rueda de las reencarnaciones pasa a ser sinónimo de sufrimiento. Sucede algo análogo en el caso del cristianismo: el desorden reina en nuestro mundo, y es preciso rehacerlo de nuevo. Con todo, algunas propuestas postaxiales conservan la noción de una relación con un cosmos ordenado, que encontramos diversamente formulada en Confucio y Platón; sin embargo, ambos establecen una clara diferencia entre este orden cósmico y el orden social, altamente imperfecto, con lo que se cuestiona el estrecho lazo que une al cosmos con la vida religiosa colectiva.

6. John Stuart Mill, «On Liberty», en *Three Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1975, pág. 77 (trad. cast.: *Sobre la libertad*, Madrid, Espasa Calpe, 1996).

7. Véanse por ejemplo S. N. Eisenstadt (comp.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany, State University of New York Press, 1986; Bellah, «Religious Evolution».

8. Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich, Artemis, 1949 (trad. cast.: *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza, 1985).

Tal vez el aspecto fundamental de las religiones axiales sea la actitud revisionista hacia la noción humana de bien. De forma más o menos radical, todas ponen en cuestión las concepciones recibidas y aparentemente incuestionables de prosperidad humana, y con ello también, inevitablemente, las estructuras sociales y cósmicas que supuestamente daban acceso a esta prosperidad.

Podríamos expresar el contraste del siguiente modo: a diferencia de la religión postaxial, la religión temprana suponía una aceptación del orden de las cosas en las tres dimensiones señaladas. En una magnífica serie de artículos sobre la religión de los aborígenes australianos, W. E. H. Stanner habla de la «actitud de asentimiento» como un rasgo central de esta forma de espiritualidad. Los aborígenes no plantearon «la clase de enfrentamiento con la vida» propia de las diversas iniciativas religiosas postaxiales.[9] Es fácil perder de vista este contraste, pues la descripción del origen del orden presente en el Tiempo del Sueño (el tiempo original fuera del tiempo, que es también «todo tiempo») de la mitología aborigen contiene varios relatos de catástrofes provocadas por el engaño, la falsedad, la violencia, de los cuales la vida humana resurge, pero en una versión devaluada y escindida, de modo que se mantiene una relación intrínseca entre la vida y el sufrimiento, y la unidad es inseparable de la división. Es posible que todo esto nos recuerde otros relatos de la Caída, incluido el de Génesis 1. Pero a diferencia de lo que el cristianismo entiende por la Caída, el imperativo de «seguir de acuerdo» con el Sueño, de mantener el contacto con el orden del tiempo original a través del ritual y de la sabiduría, remite siempre a esta situación devaluada y escindida en la que bien y mal se hallan entretejidos. No se plantea la posibilidad de reparar la discordia original, de compensarla, o de revertir en un bien la pérdida original. El ritual y la sabiduría que lo acompaña les ayudan a aceptar lo inexorable,

9. Stanner, «On Aboriginal Religion», *Oceania* 30, nº 4, junio de 1960, pág. 276. Del mismo autor, véase también «The Dreaming», en W. Lessa y E. Z. Vogt (comps.), *Reader in Comparative Religion*, Evanston, IL, Row, Peterson, 1958, págs. 158-167.

y a «celebrar gozosamente lo que no podía cambiarse».[10] La Catástrofe original no nos separa ni nos aliena de lo sagrado o lo superior, como sucede en el relato del Génesis; contribuye más bien a configurar el orden sagrado con el que nos esforzamos en «seguir de acuerdo».[11]

La religión axial no supuso el fin de la religiosidad temprana. La vida religiosa de la mayoría siguió marcada durante siglos por ciertos elementos de las prácticas anteriores, aunque en versiones modificadas. Estas modificaciones no fueron sólo el resultado de las formulaciones axiales, sino también de la emergencia de sociedades de mayor tamaño, más diferenciadas y a menudo estructuradas alrededor de centros urbanos, con una organización más jerarquizada e incipientes estructuras estatales. Se ha dicho también que estas estructuras desempeñaron un papel importante en el proceso de desarraigo, pues la existencia misma del poder estatal supone un intento de controlar y configurar la vida religiosa y las estructuras sociales requeridas por ella, y socava de este modo el aura de intangibilidad que rodea a esta vida y a estas estructuras.[12] Pienso que hay mucha verdad en esta tesis, y más tarde sostendré una idea parecida, pero de momento me interesa centrarme ante todo en la importancia del periodo axial.

Esto no quiere decir que se produjera un cambio total e instantáneo en la vida religiosa de sociedades enteras. Pero sí se abren nuevas posibilidades para el desarrollo de una religiosidad desarraigada: la búsqueda de una relación con lo divino o lo superior que revise en un sentido importante las nociones establecidas de prosperidad, o que vaya incluso va más allá de éstas, y que pueda correr a cargo del individuo solo y/o de nuevos tipos de socialización desvinculados del orden sagrado es-

10. Stanner, «On Aboriginal Religion», *Oceania* 33, nº 4, junio de 1963, pág. 269.

11. Me ha sido de gran ayuda aquí la exposición mucho más rica que ofrece Bellah del desarrollo religioso en «Religious Evolution». El contraste que propongo es mucho más simple que la serie de estadios que identifica Bellah; el primitivo y el arcaico están fundidos en mi categoría de la religión temprana. Mi intención es poner claramente de relieve el impulso desarraigador de las formulaciones axiales.

12. Véase Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, París, Gallimard, 1985, cap. 2 (trad. cast.: *El desencantamiento del mundo*, Madrid, Trotta, 2005).

tablecido. De este modo los monjes, los *bhikhus*, los *sanyassi*, los devotos de uno u otro dios o avatar siguen cada uno su propio camino, de donde surge una variedad antes desconocida en las formas de socialización: grupos de iniciación, sectas de devotos, *sangha*, órdenes monásticas, etc.

En todos estos casos se produce también un cierto hiato, un distanciamiento o incluso una ruptura con la vida religiosa del conjunto de la sociedad. Ésta a su vez puede haber experimentado algún tipo de diferenciación interna, con el resultado de la creación de diferentes estratos, castas o clases, cada una de las cuales podrá adoptar a su vez nuevas perspectivas religiosas. Pero muchas veces la nueva devoción salta las barreras entre ellas, en especial cuando se produce una ruptura en la tercera dimensión, y aparece una idea «superior» del bien humano.

Este proceso conlleva inevitablemente cierta tensión, pero a menudo también un intento de asegurar la unidad del conjunto, de recuperar algún tipo de complementariedad entre las diferentes formas religiosas. La relación entre aquellos que se consagran a las formas superiores y aquellos que permanecen en las anteriores, invocando a los Poderes para su prosperidad en términos humanos, puede verse como una pura oposición, aunque también como una relación de ayuda mutua. Los laicos alimentan a los sacerdotes, y de este modo hacen méritos para lo que puede interpretarse como un avance en el camino más alto, aunque también como una forma de protegerse frente a los peligros de la vida, y de mejorar su propia salud, prosperidad y fertilidad.

Tan fuerte es el impulso hacia la complementariedad que incluso cuando la religión superior se extiende por toda la sociedad —con el budismo, el cristianismo y el islam—, sin dejar supuestamente nada que pudiera oponerse a ella, la diferencia entre la religión de una minoría de «virtuosos» (por usar el término de Max Weber) y la religión de masas, basada en lo sagrado social y orientada aún en gran medida a la prosperidad, se mantuvo o resurgió por sí misma, con el mismo resultado combinado de tensión y complementariedad entre ambas.

Desde una lúcida perspectiva moderna sobre el pasado, parece como si las espiritualidades axiales no hubieran llegado a desplegar todos sus efectos desarraigadores como consecuencia de la fuerte resistencia que supuso la vida religiosa mayoritaria, todavía firmemente asentada en el viejo molde. Sí trajeron un cierto individualismo religioso, pero en la forma de lo que Louis Dumont llamó el estatuto de «l'individu hors du monde» (el individuo fuera del mundo).[13] Es decir, era una forma de vida limitada a una élite minoritaria, y ocupaba en cierto modo una posición marginal o incluso enfrentada al «mundo», en el que debe incluirse no sólo el cosmos, ordenado en función de su relación con lo superior o lo sagrado, sino también la sociedad, ordenada en función de su relación tanto con el cosmos como con lo sagrado. Este mundo seguía siendo una matriz integradora, y todavía proporcionaba un contexto insuperable para la vida social, incluida la de aquellos individuos que trataban de darle la espalda, mientras permanecieran de algún modo en su radio de influencia.

Lo que todavía no se había producido era la transformación de esta matriz, su redefinición a partir de alguno de los principios de la espiritualidad axial, que llevaría finalmente a la proyección de un mundo constituido por individuos. En términos de Dumont, esto suponía la aparición de un nuevo estatuto de «l'individu dans le monde» (el individuo en el mundo), un agente que, en su vida mundana ordinaria, se ve a sí mismo ante todo como un individuo, en otras palabras, el agente humano típico de la modernidad occidental.

Este proyecto de transformación es el que he descrito en los capítulos anteriores: el intento de reconstruir completamente la sociedad en función de las exigencias del orden cristiano, de purgarla de su conexión con un cosmos encantado y eliminar todo vestigio de las viejas complementariedades (entre lo espiritual y lo temporal, entre una vida dedicada a Dios

13. Louis Dumont, «De l'individu-hors-du-monde à l'individu-dans-le-monde», en *Essais sur l'individualisme*, París, Seuil, 1983 (trad. cast.: *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987).

y una vida dedicada al mundo, entre el orden y el caos del que procede).

Ya sólo por su modo de operar, el proyecto llevaba directamente al desarraigo: la reforma del comportamiento y de las formas sociales a través de la disciplina, la objetivación y el desarrollo de una actitud instrumental. Pero también sus fines tenían que ver intrínsecamente con el desarraigo. El ejemplo más claro es el impulso hacia el desencantamiento, que destruye directamente la segunda dimensión del arraigo. Éste es un proceso reconocible también en el contexto cristiano. En cierto modo, el cristianismo funciona aquí como cualquier otra espiritualidad axial; de hecho, actúa en conjunción con otra de estas espiritualidades, a saber, el estoicismo. Pero también presentaba aspectos específicamente cristianos. El Nuevo Testamento está plagado de llamadas a abandonar o a relativizar la solidaridad de la familia, el clan y la sociedad, para ingresar propiamente en el Reino. Encontramos un reflejo explícito de esta idea en el funcionamiento de algunas Iglesias protestantes, en las que no se podía ingresar simplemente en virtud del nacimiento, sino que era precisa una adhesión explícita en respuesta a una vocación personal. Esto contribuía a su vez a reforzar la idea del origen contractual de la sociedad, y por lo tanto de su constitución, en último término, a partir de la decisión de individuos libres.

La filiación es en este caso relativamente obvia. Pero mi tesis es que el proyecto cristiano, o cristiano-estoico, de reconstruir la sociedad sobre la base del moderno «individuo en el mundo» tuvo un efecto mucho más vasto y complejo. Contribuyó a situar primero la moral y luego el imaginario social en la senda del individualismo moderno. Podemos ver la emergencia de este individualismo en la nueva concepción de orden moral que trajo consigo la teoría de la ley natural del siglo XVII. Dicha teoría mantiene serias deudas con el estoicismo, y es razonable considerar que sus creadores fueron los neoestoicos holandeses Justus Lipsius y Hugo Grocio. Pero en este caso se trataba de un estoicismo cristianizado, moderno, en el sentido de que atribuía un papel fundamental a la reforma voluntaria de la sociedad humana.

Podríamos decir que el desarraigo es tanto el resultado de la identidad resguardada [*buffered identity*] como del proyecto de reforma. Tal como dije antes, el arraigo no tiene que ver únicamente con la identidad —los límites contextuales de la imaginación del yo—, sino también con el imaginario social: la forma como somos capaces de pensar o imaginar la sociedad en su conjunto. Pero la nueva identidad resguardada, con su insistencia en la devoción y la disciplina personales, aumentó la distancia, la falta de empatía, incluso la hostilidad hacia viejas formas de ritual y pertenencia colectivos, y el impulso reformista llegó a proponer su abolición. Tanto por su concepción del yo como por su proyecto para la sociedad, las disciplinadas élites avanzaban hacia la idea de un mundo social constituido por individuos.

Todas estas grandes interpretaciones históricas tienen un problema, ya observado al comentar la tesis de Weber sobre el desarrollo de la ética protestante y su relación con el capitalismo. De hecho, su tesis es muy próxima a la mía; viene a ser una especificación de la conexión más amplia que pretendo establecer aquí. Weber es obviamente una de mis fuentes.

Una de las objeciones a la tesis de Weber es que no resulta verificable en términos de un conjunto de correlaciones claramente definidas, por ejemplo entre las distribuciones confesionales y el grado de desarrollo capitalista. Pero la naturaleza misma de esta clase de asociaciones entre el posicionamiento espiritual y el funcionamiento económico y político exige que la influencia entre ambos tome una forma mucho más indirecta y difusa. Si creyéramos realmente, siguiendo las versiones más vulgares del marxismo, que todos los cambios pueden explicarse a partir de factores no espirituales, pongamos que en términos de motivaciones económicas, de modo que los cambios espirituales fueran siempre las variables dependientes, esto no sería ningún problema. Pero en realidad, tal como sostuve en el capítulo 3, la relación es mucho más íntima y recíproca. Ciertas autoimágenes morales van asociadas a ciertas prácticas, lo que tanto puede significar que la difusión de las prácticas promueva dichas autoimágenes como que éstas configuren las prácti-

cas y contribuyan a su establecimiento. Tan absurdo es creer que las prácticas van siempre por delante como adoptar la postura contraria y pretender que las ideas son de algún modo el motor de la historia.

Sin embargo, eso no nos impide hacer juicios razonables sobre la relación que pueda haber entre ciertas formas sociales y ciertas tradiciones espirituales. Si las formas anglosajonas de iniciativa capitalista están mucho menos vinculadas a las relaciones familiares que, por ejemplo, las formas chinas, lo cual parece innegable,[14] ¿podemos decir realmente que no tiene nada que ver con la diferencia que existe entre las ideas protestantes sobre la pertenencia del individuo a la Iglesia, y el papel central que atribuye el confucianismo a la familia? Parece difícil dar crédito a esta tesis, incluso aunque no podamos trazar con todo detalle las conexiones particulares.

De modo parecido, mi tesis pretende establecer un vínculo entre la indudable primacía del individuo en la cultura occidental moderna, un aspecto central de la concepción moderna de orden moral, con los anteriores proyectos de transformación radical de la sociedad basados en los principios de la espiritualidad axial; en otras palabras, pretende rastrear los orígenes de nuestra autocomprensión actual.

Podría parecer que no hace falta establecer ninguna genealogía de este tipo, a la vista de la aceptación que tienen los relatos de sustracción. Estos relatos tienen fuerza precisamente porque el individualismo ha llegado a convertirse para nosotros en una cuestión de puro sentido común. El error de los modernos consiste en dar tan por sentada esta concepción del individuo, que la toman por la forma más «natural» de concebirse a sí mismos. Del mismo modo que el pensamiento epistemológico moderno parte siempre de una descripción neutral de las cosas, a la que luego añade los valores, también parece como si nos concibiéramos a nosotros mismos ante todo como individuos, y sólo luego tomáramos conciencia de las otras personas y de las formas de socialización. Sobre esa base es fácil expli-

14. Véase Fukuyama, *op. cit.*

car la emergencia del individualismo moderno a través de una especie de relato de sustracción: los viejos horizontes se fueron erosionando y consumiendo, hasta que sólo quedó la concepción subyacente de nosotros mismos como individuos.

Muy al contrario, mi tesis es que nuestra primera autocomprensión se halla profundamente inscrita en la sociedad. Nuestra identidad esencial era al principio la de ser padres, hijos, etc., y la de ser miembros de una determinada tribu. Sólo más tarde llegamos a concebirnos ante todo como individuos libres. Esto no fue sólo el resultado de una revolución en nuestra visión neutral de nosotros mismos, sino que supuso también una profunda transformación de todo nuestro mundo moral, como sucede siempre que se da un cambio identitario.

Esto significa que también aquí debemos distinguir entre un aspecto formal y otro material de la inscripción social, correspondientes a las dos primeras facetas antes descritas. En el primer nivel, estamos siempre socialmente inscritos; descubrimos nuestra identidad en diálogo, en la medida en que se nos impone un lenguaje. Pero en el nivel del contenido es posible que aprendamos precisamente a ser individuos, a tener nuestras propias opiniones, a desarrollar nuestra propia relación con Dios, nuestra propia experiencia de conversión.

Así pues, el Gran Desarraigo toma la forma de una revolución en nuestra concepción del orden moral-social. Y va acompañado de nuevas nociones de orden moral. Ser un individuo no es ser un Robinson Crusoe, sino estar en cierta relación con los otros seres humanos. Lo cual no es sino un reflejo de la necesidad trascendental del holismo recién señalada.

Todo esto nos desmarca de lo sagrado cósmico, esta vez por completo, y no sólo en parte y para ciertas personas, como ocurría con los anteriores desarrollos postaxiales. Nos desarraiga de lo sagrado social y crea una nueva relación con Dios como diseñador. La nueva relación puede quedar también eclipsada si se piensa que el diseño subyacente al orden moral se orienta a la prosperidad humana ordinaria. Se pierde de vista de este modo, o puede perderse, el aspecto trascendente de la revolución axial, en caso de que exista una nítida separación entre el bien mundano y el ultra-

mundano. Pero sólo en parte, pues las nociones de prosperidad están siempre bajo sospecha en nuestra visión moderna de la moral: para evitar la condena deberán responder a las demandas de justicia, igualdad y ausencia de dominación establecidas por el orden moral. Nuestras nociones de prosperidad son siempre revisables. Y esto es un rasgo propio de nuestra condición postaxial.

Fue el cristianismo el que impulsó en gran medida la fase final del Gran Desarraigo. Pero también fue en cierto sentido una «corrupción» de sí mismo, según la memorable expresión de Ivan Ilich.[15] Una corrupción alimentada por el propio cristianismo, pues el Evangelio constituye también una forma de desarraigo. Ya he mencionado antes sus llamadas a romper con las solidaridades establecidas. Como explica Ilich, tal vez sea la parábola del Buen Samaritano el lugar donde aparece con más fuerza esta exigencia. No se dice, pero se desprende inevitablemente del texto. Si el samaritano hubiera respetado los sagrados límites sociales, nunca se habría detenido a ayudar al judío herido. Es evidente que el Reino requiere un tipo de solidaridad enteramente distinta, una que nos llevaría a una red de relaciones basadas en el *agapê*.

Aquí es donde entra la corrupción: lo que conseguimos no fue una red de relaciones basadas en el *agapê*, sino más bien una sociedad disciplinada donde priman las relaciones categoriales y por tanto las normas. Sin embargo, todo comenzó con el laudable proyecto de hacer frente a las exigencias del mundo, para luego rehacerlo por completo. En el Nuevo Testamento, el «mundo» (el cosmos) tiene por un lado un significado positivo, como en «porque de tal manera amó Dios al mundo» (Juan, 3,16), y por el otro un significado negativo: no juzgues como juzga el mundo. Cabe entender este segundo sentido de la palabra como la forma presente que toma el orden sacralizado de las cosas y su arraigo en el cosmos.[16] En este sentido,

15. Ivan Ilich, *The Corruption of Christianity*, Toronto, Canadian Broadcasting Corporation, Ideas Series, enero de 2000.

16. Véase René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, París, Grasset, 1999 (trad. cast.: *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002).

la iglesia hace bien cuando se enfrenta al mundo. Esto es lo que Hildebrand vio claramente cuando en la Controversia de la Investidura luchó por mantener las investiduras episcopales al margen de la invasiva esfera de poder de las ambiciones dinásticas.

Podría parecer que el siguiente paso evidente después de esta victoria defensiva debería haber sido un intento de modificar y purificar la esfera del poder mundano, para hacerlo cada vez más acorde con las exigencias de la espiritualidad cristiana. Pero naturalmente todos estos cambios no se dieron de golpe; fueron acumulativos, aunque de algún modo las diversas reformas se fueron realimentando en versiones cada vez más radicales del proyecto, hasta llevarnos a la situación actual. La ironía es que el resultado ha sido bien distinto del buscado; en cierto sentido, aunque no el mismo de antes, el mundo ha terminado por ganar la partida. Tal vez la contradicción residiera en la idea misma de imponer el Reino de Dios por medio de la disciplina. La tentación del poder fue, después de todo, demasiado fuerte, tal como vio Dostoievsky en la leyenda del Gran Inquisidor. Ésa fue la corrupción.

Pasemos ahora a la influencia que ha tenido el Gran Desarraigo sobre nuestro imaginario social moderno.

Capítulo 5

LA ECONOMÍA COMO REALIDAD OBJETIVADA

Hay tres formas de autocomprensión social cruciales para la modernidad, y las tres constituyen invasiones o transformaciones del imaginario social por parte de la teoría del orden moral desarrollada por Grocio y Locke. Estas formas son la economía, la esfera pública y el conjunto de ideas y prácticas propias del autogobierno democrático.

La economía mantenía un vínculo evidente con la autocomprensión de la sociedad educada y civilizada, en cuanto basada en una sociedad comercial. Las raíces de esta concepción pueden remontarse sin embargo hasta la idea misma de orden propuesta por Grocio y Locke.

Antes mencioné que esta nueva noción de orden trajo consigo un cambio en la concepción del cosmos, en cuanto obra de la providencia divina. Encontramos aquí, de hecho, uno de los primeros ejemplos de la emancipación del nuevo modelo de orden respecto a su nicho originario, y de la redefinición de la imagen que se tenía de la guía providencial de Dios.

La idea de que Dios gobierna el mundo de acuerdo con un plan bondadoso es antigua, incluso precristiana, y tiene raíces tanto en el judaísmo como en el estoicismo. Lo nuevo es la concepción que se tiene de este plan bondadoso. Podemos reconocer este cambio en los argumentos que se esgrimen para vincular el diseño del mundo a la existencia de un Dios Creador bondadoso. También estos argumentos son antiguos. Pero anteriormente insistían en la magnificencia del diseño del escenario en el que el mundo se hallaba inscrito (las estrellas, los planetas, etc.), y más tarde en el admirable microdiseño de las criaturas, incluidos nosotros mismos, la perfecta adecuación

de los órganos a sus funciones, así como el soporte que la naturaleza en conjunto proporciona a la vida.

Todas estas concepciones persisten, naturalmente, pero en el siglo XVIII se les suma una apreciación de la preordenación de la vida humana hacia el beneficio mutuo. El énfasis se traslada en cierto modo hacia la benevolencia mutua, y muchas veces el feliz diseño se identifica con la existencia de lo que podríamos llamar una «mano invisible». Ésta se deja ver en ciertas acciones y actitudes para las que estamos «programados», y que tienen resultados sistemáticamente beneficiosos para la felicidad general, incluso aunque éstos no formaran parte de la intención original de la acción, o del sentido explícito de la actitud. En *La riqueza de las naciones*, Adam Smith describió el más famoso de estos mecanismos, de acuerdo con el cual nuestra búsqueda de la prosperidad individual redunda en el bienestar general. Pero hay también otros ejemplos, como por ejemplo el que describe Smith en su *Teoría de los sentimientos morales*, donde sostiene que si la naturaleza nos impulsa a sentir admiración por el rango y la fortuna, es porque el orden social queda mucho mejor garantizado por el respeto hacia las distinciones visibles que por el respeto hacia cualidades menos palpables, como la virtud y la sabiduría.[1]

El orden que encontramos aquí es el de un buen diseño estructural, donde la causalidad eficiente desempeña el papel crucial. En esto difiere de las concepciones anteriores de orden, donde la armonía era el resultado de la consonancia entre las Ideas o las Formas, que se manifestaban tanto en los distintos niveles del ser como en los distintos rangos de la sociedad. Lo crucial en la nueva concepción es que nuestros fines se funden unos con otros, por más divergentes que puedan parecer en la conciencia de cada uno de nosotros. Nos implican en un intercambio de beneficios. Admiramos y respaldamos a los ricos y a los privilegiados, y a cambio disfrutamos de una estabilidad sin la cual sería imposible la prosperidad. El diseño di-

1. Leslie Stephen, *History of English Thought in the 18th Century*, Bristol, Inglaterra, Thoemmes, 1997, 2, pág. 72.

vino consiste en una concatenación causal, no en una armonía de los significados.

En otras palabras, los seres humanos nos hallamos siempre inmersos en un intercambio de servicios. El modelo fundamental parece ser lo que hoy conocemos como economía.

Esta nueva concepción de la providencia resulta ya evidente en la formulación de la teoría de la ley natural que aparece en el *Segundo Tratado* de Locke. Vemos aquí la importancia que adquiere la dimensión económica en la nueva noción de orden. Cabe distinguir aquí dos facetas. Los dos objetivos principales de la sociedad organizada eran la seguridad y la prosperidad económica, pero en la medida en que la teoría ponía el acento principal en una especie de intercambio provechoso, la sociedad política misma comenzaba a verse desde el prisma de una metáfora cuasieconómica.

Incluso un personaje como Luis XIV parece suscribir algo parecido a un modelo de intercambio en el consejo que le da a su delfín: «Todas estas diversas condiciones que componen el mundo se relacionan unas con otras únicamente a través de un intercambio de obligaciones recíprocas. La deferencia y el respeto que recibimos de nuestros súbditos no son un regalo por su parte, sino un pago por la justicia y la protección que esperan recibir de nosotros».[2]

Esto por cierto puede darnos cierta perspectiva sobre (lo que resultó ser) una etapa de transición importante en la larga marcha hacia la integración del orden del beneficio mutuo en nuestro imaginario social. Lo que tenemos aquí es un modelo de orden rival, basado en la jerarquía y la autoridad. Pero en las explicaciones de Luis XIV y otras personas de su misma época podemos ver una especie de compromiso entre lo nuevo y lo viejo. El razonamiento básico para justificar las diferentes funciones, en este caso la del gobernante y la del gobernado, es nuevo: un intercambio de servicios necesario y provechoso. Pero lo que se justifica con ello es todavía una sociedad jerár-

2. *Mémoires*, pág. 63, citado en Nanerl Keohane, *Philosophy and the State in France*, Princeton, Princeton University Press, 1980, pág. 248.

quica, y en último término la relación más jerárquica de todas, la del monarca absoluto respecto a sus súbditos. La justificación se formula cada vez más en términos de necesidad funcional, pero las imágenes principales siguen reflejando una situación de superioridad inherente, una jerarquía ontológica. Por el hecho mismo de estar por encima de los demás, el rey está en condiciones de mantener a la sociedad unida y hacer que todo funcione. Es como el sol, por usar la imagen preferida de Luis XIV.[3]

Podríamos llamar a esto la solución barroca,[4] con la reserva de que su ejemplo más espectacular, la corte de Versalles, se

3. Keohane, *op. cit.*, págs. 249-251.

4. Por supuesto, detrás de esta referencia incidental hay una tesis vasta y compleja. La idea básica es que la cultura barroca viene a ser una especie de síntesis entre la concepción moderna de una agencia interna y poiética, capaz de construir nuevos órdenes en el mundo, y la concepción antigua del mundo como cosmos, dominado por la Forma. En retrospectiva, tendemos a ver cierta inestabilidad en esta síntesis, como si estuviera condenada a quedar atrás, como de hecho sucedió.

Sea cual sea la verdad del caso, podemos reconocer en la cultura barroca una especie de tensión constitutiva entre un orden jerárquico ya establecido y unos agentes que desarrollan y completan este orden por medio de su actividad constructiva, por lo que en este sentido tienden a concebirse a sí mismos como actores autónomos, y en este sentido también como externos a la jerarquía, y por lo tanto como iguales. De ahí las formulaciones híbridas, como la de Luis XIV.

He aprendido mucho de la interesante descripción de Dupré en *Passage to Modernity*, págs. 237-248. Dupré se refiere al Barroco como «la última síntesis completa» entre la agencia humana y el mundo donde opera, en virtud de la cual los significados generados por esta agencia pueden ser puestos en relación con los significados descubiertos en el mundo. Pero no deja de ser una síntesis llena de tensión y conflicto.

Las iglesias barrocas no concentran tanto esta tensión en el cosmos, tomado como orden estático, sino en Dios, cuyo poder y bondad se expresa en el cosmos. Pero este poder descendente queda recogido y desarrollado en la agencia humana, para crear «la tensión moderna entre ùn orden divino y otro humano, concebidos como centros separados de poder» (pág. 226).

La cultura barroca, según Dupré, encuentra su unidad «en una perspectiva espiritual comprehensiva. [...] En el centro de ésta se encuentra la persona, segura de su capacidad para dar forma y estructura a un mundo en gestación. Pero —y ése es su aspecto religioso— el centro sigue verticalmente asociado a una fuente trascendente de la que el creador humano, a través de una escala descendente de mediaciones, extrae su poder. Este centro dual —humano y divino— distingue la visión barroca del mundo de la visión puramente vertical de la Edad Media, donde la realidad desciende de un único punto trascendente, como también de la versión puramente horizontal de la modernidad posterior, prefigurada en ciertos aspectos por el Renacimiento. La tensión entre los dos centros confiere al Barroco una cualidad compleja, inestable y dinámica» (pág. 237).

veía a sí misma en términos clásicos. Éste es el compromiso que reina durante algún tiempo sobre la mayor parte de Europa, y sostiene regímenes que conservan buena parte de la pompa, el ritual y la imaginería de la complementariedad jerárquica, pero sobre la base de una justificación cada vez más asociada al orden moderno. La defensa que hace Bossuet del reinado absoluto de Luis XIV se sitúa en el mismo registro.

Sin embargo, la economía llegaría a ser algo más que una metáfora: cada vez eran más los que la veían como el fin principal de la sociedad. Por la misma época en que Luis XIV daba su consejo, Montchrétien propuso una teoría del Estado que lo presentaba primariamente como el poder organizador necesario para que la economía prospere. (Dicho sea de paso, parece que fue él quien acuñó el término «economía política».) Los mercaderes actúan por amor a la ganancia, pero una buena política del gobernante (en este caso una mano bien visible) puede reorientar este amor hacia el bien común.[5]

Este segundo cambio refleja el rasgo (número 2) del orden moderno, dentro del esquema propuesto en el capítulo 1: el beneficio mutuo que debemos proporcionarnos unos a otros reserva un lugar crucial para la garantía de la vida y de los medios necesarios para mantenerla. No se trata del cambio aislado de una teoría de la providencia por otra; va asociado a una de las principales tendencias de la época.

A menudo se interpreta esta tendencia en términos de las explicaciones materialistas al uso, ya mencionadas en el capítulo 3, como por ejemplo la explicación marxista según la cual las clases comerciantes, los mercaderes y más tarde los industriales crecían en número y acumulaban cada vez más poder. Pero incluso dentro de este registro es preciso complementar la explicación con una referencia al cambio en las demandas del poder estatal. Las élites gobernantes eran cada vez más conscientes de que un aumento de la producción y una tasa favorable de intercambios eran las condiciones clave para asegurarse el poder político y militar. Las experiencias de Holanda e Inglaterra así lo

5. Keohane, *op. cit.*, págs. 164-167.

demostraban. Y por supuesto, tan pronto como algunas naciones entraron en la senda del desarrollo económico, sus rivales tuvieron que seguir su ejemplo o verse relegadas a un estatus dependiente. Éste fue un factor tanto o más importante que el crecimiento y el enriquecimiento de las clases comerciantes para explicar su cambio de posición social.

Estos factores eran importantes, pero tampoco pueden explicar plenamente el cambio que tuvo lugar en la autocomprensión de la sociedad. Lo que nos puso en el camino fueron una serie de cambios en distintos niveles, no sólo económicos, sino también políticos y espirituales. En esto pienso que Weber lleva razón, por más que no se puedan rescatar todos los detalles de su teoría.

Originalmente, la importancia de que las personas trabajaran de forma estable en una cierta profesión procedía del hecho de que con ello asumían un «curso establecido», por usar la expresión puritana. Y si la vida ordenada se convirtió en una exigencia, no sólo para la élite militar o espiritual/intelectual, sino para la inmensa mayoría de las personas, todo el mundo debía tomarse lo que hacía de un modo serio y ordenado, y necesariamente debía hacer algo en la vida, es decir, trabajar en alguna ocupación productiva. Una sociedad auténticamente ordenada requiere que cada cual se tome en serio sus ocupaciones económicas, y prescribe una disciplina para cada una de ellas. Éste era el fundamento político.

Sin embargo, para los cristianos reformistas, y cada vez más también para los católicos, existía una razón espiritual importante para justificar la anterior exigencia, que fue también la que centró toda la atención de Weber. Para formularlo en su variante reformada: si vamos a rechazar la idea católica de que existen vocaciones superiores, como por ejemplo de celibato o de vida monástica, siguiendo la doctrina de los «consejos de la perfección», y si sostenemos que todos los cristianos deben ser cien por cien cristianos y que es posible serlo en cualquier vocación, entonces es preciso sostener también que la vida ordinaria, la vida que la inmensa mayoría no puede menos que llevar, la vida de la producción y de la familia, del trabajo y del

sexo es tan santa como cualquier otra. Más incluso que la vida del celibato monástico, pues ésta se basa en la vana y arrogante pretensión de haber hallado una vía superior.

Ésta es la base para la santificación de la vida ordinaria, que en mi opinión ha tenido un tremendo efecto formativo sobre la civilización occidental y que ha derivado en un sinfín de formas seculares a partir de su variante religiosa original. Tiene dos facetas: promueve la vida ordinaria como un espacio adecuado para las formas más elevadas de vida cristiana, y contiene además un impulso antielitista, al echar abajo los modos de existencia presuntamente superiores, ya sea en la iglesia (las vocaciones monásticas) o en el mundo (la ética heredada de la antigüedad que sitúa la contemplación por encima de la existencia productiva). Los poderosos caen de su trono, y se exalta a los humildes y a los sumisos.

Ambas facetas han tenido un papel formativo en el desarrollo de la civilización moderna. La afirmación de la vida ordinaria está detrás del papel central que ha adquirido la economía en nuestras vidas, así como de la tremenda importancia que damos a la vida familiar, o a nuestras relaciones personales. La actitud antielitista subyace a la importancia fundamental que atribuimos a la igualdad en nuestras vidas sociales y políticas.[6]

Todos estos factores, tanto materiales como espirituales, contribuyen a explicar la promoción gradual de lo económico al lugar central que ocupa hoy, una promoción que resultaba ya visible en el siglo XVIII. En aquel momento entró en escena otro factor, o tal vez fuera simplemente una extensión del factor político ya señalado. Cada vez gana más crédito la idea de que el comercio y la actividad económica son el camino hacia la paz y la existencia ordenada. Se contrapone *le doux commerce* a la destructiva sed aristocrática de gloria militar. Cuanto más se gira una sociedad hacia el comercio, cuanto más se aproxima al refinamiento y a la civilización, tanto más destaca en las ar-

6. He tratado esta cuestión con más detalle en Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989, cap. 13 (trad. cast.: *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 2006).

tes de la paz. El impulso hacia la ganancia económica es visto como una «pasión tranquila». Cuando arraiga en una sociedad, puede ayudar a controlar e inhibir las pasiones violentas. Dicho en otros términos, la ganancia económica sirve a nuestro interés, y el interés puede servir para tener a raya a la pasión.[7] Kant pensaba incluso que a medida que las naciones se fueran convirtiendo en repúblicas, y fueran quedando bajo el control de contribuyentes movidos por intereses económicos, el recurso a la guerra se volvería cada vez más raro.

La nueva idea de orden natural centrado en la economía está también detrás de las doctrinas de la armonía de intereses. Estas doctrinas llegaron a proyectarse incluso sobre el universo, pues esto es lo que hay detrás de la visión dieciochesca de un orden cósmico, no como una jerarquía de formas, sino como una cadena de seres cuyos fines se funden unos con otros. Las cosas encajan en la medida en que unas sirven a otras para su supervivencia y prosperidad. Entre todas forman una economía ideal.

> See dying vegetables life sustain,
> See life dissolving vegetate again:
> All forms that perish other forms supply,
> (By turns we catch the vital breath, and die)
> Like bubbles on the sea of Matter born,
> They rise, they break, and to that sea return.
> Nothing is foreign: Parts relate to whole;
> One all-extending, all preserving Soul
>
> Connects each being, greatest with the least;
> Made Beast in aid of Man, and Man of Beast;
> All served, all serving: nothing stands alone;
> The chain holds on, and where it ends, unknown.
>
> . . .

7. Hirschmann, *op. cit.* Estoy muy en deuda con este libro extremadamente interesante.

God in nature of each being founds
Its proper bliss, and sets its proper bounds;
But as he framed a Whole, the Whole to bless,
On mutual Wants built mutual Happiness:
So from the first, eternal ORDER ran,
And creature linked to creature, man to man.*

Después de todo esto, Pope concluye triunfalmente «que el verdadero AMOR A UNO MISMO y el SOCIAL son lo mismo».[8]

El descubrimiento de la sociedad como economía, como conjunto interconectado de actividades de producción, intercambio y consumo, que forman un sistema dotado de sus propias leyes y su propia dinámica, fue probablemente el primer gran cambio producido por la nueva idea de orden, tanto en la teoría como en el imaginario social. Lo económico ya no se reduce a la gestión de los recursos necesarios para la colectividad, en el hogar o en el Estado, por parte de los titulares de la autoridad en cada caso, sino que pasa a definir un modo de relacionarnos unos con otros, una esfera de coexistencia que en principio podría ser autosuficiente, si no fuera por la interferencia de diversos conflictos y desórdenes. Concebir la economía como sistema es un logro de la teoría del siglo XVIII, de la mano de los fisiócratas y de Adam Smith, pero el proceso por el cual la colaboración y el intercambio económico se convierten en el fin principal de la sociedad es un cambio en nuestro imaginario social que arranca en aquel periodo y sigue aún en nuestros días. A partir de aquel momento, la sociedad organi-

* «Ved cómo tarda en morir la vida vegetal, / Ved cómo cuando muere vegeta otra vez: / Toda forma que perece crea nuevas formas, / (Por turnos tomamos el aliento vital, y morimos) / Nacidas como burbujas en el mar de la Materia, / Como ellas suben, chocan, y al mar regresan. / Nada es extraño aquí: las partes pertenecen al todo; / Un Alma que todo lo incluye, todo lo preserva / Conecta a todos los seres, el más alto con el más bajo; / Hizo a la Bestia para el Hombre, al Hombre para la Bestia; / Todos servidos, todos sirvientes: nada queda sólo para sí; / La cadena sigue, y dónde termina, no se sabe. / ... / Dios funda en la naturaleza de cada ser / su propia dicha, y pone sus propios límites; / Y tal como hizo el Todo, que todos deben bendecir, / De la Necesidad común hizo la Felicidad común: / Así ha sido desde el primer, eterno ORDEN, / La criatura con la criatura, el hombre con el hombre.» (*N. del t.*)

8. Alexander Pope, *Essay on Man*, parte 3, págs. 9-26, 109-114; parte 4, pág. 396.

zada deja de ser equivalente a un cuerpo político; comienza a pensarse que otras dimensiones de la existencia social tienen también su forma y su integridad propias. Este proceso queda reflejado en el cambio que tiene lugar entonces en el significado del término sociedad civil.

Ésta es la primera de las tres formas de imaginario social que me interesa examinar. Pero antes de pasar a la segunda, querría poner de relieve un rasgo general de nuestra autocomprensión moderna que sale a la luz cuando comparamos la economía con las otras dos formas señaladas. Tanto la esfera pública como el autogobierno «popular» proyectan una imagen de nosotros mismos como agencia colectiva. Y estas nuevas formas de agencia colectiva constituyen uno de los rasgos más sorprendentes de la modernidad en Occidente y otros lugares; después de todo, estamos convencidos de vivir en una época democrática.

No sucede lo mismo con la explicación de la vida económica en términos de una mano invisible. No existe aquí ningún agente colectivo; de hecho, la explicación parte del rechazo de cualquier entidad de este tipo. Hay una serie de agentes individuales que actúan en interés propio, pero el resultado global escapa a su control. El resultado es en cierto modo predecible porque hay ciertas leyes que gobiernan la concatenación de esta miríada de acciones individuales.

Ésta es una explicación objetivadora, que trata los hechos sociales igual que cualquier otro proceso natural, sometido a leyes del mismo tipo. Pero esta objetivación de la vida social es tan propia de la concepción moderna, y tan heredera del orden moral moderno, como los nuevos modos de imaginar la agencia social. Ambos forman parte del mismo paquete. Tan pronto como abandonamos la idea de orden social como conjunto de Formas operativas en la realidad, en la línea platónica, y pasamos a pensarlas como formas impuestas sobre una realidad inerte por una agencia humana, necesitamos hacernos alguna imagen de la estructura de esta realidad inerte, y de las conexiones causales que la determinan, del mismo modo que necesitamos modelos para nuestra acción colectiva sobre ella. El

ingeniero necesita conocer las leyes que dominan el entorno sobre el que va a trabajar, del mismo modo que necesita un plan que defina sus objetivos; de hecho, no puede adelantarse lo segundo a menos que se conozca lo primero.

Esta época asiste, pues, al nacimiento de un nuevo tipo de ciencia social objetivadora, ya desde el estudio realizado por William Petty a mediados del siglo XVII en Irlanda, en el que recogió datos y estadísticas sobre riqueza, producción y demografía, como base para diseñar la estrategia política. Las imágenes objetivadoras de la realidad social son tan importantes para la modernidad occidental como la constitución de agencias colectivas a gran escala.[9] La comprensión moderna de la sociedad es intrínsecamente bifocal.

Para comprender mejor este cambio en la naturaleza de la ciencia, deberíamos ver la cuestión también desde el otro lado de la valla. En la medida en que la sociedad sea concebida en el marco de una teleología de tipo platónico o aristotélico, desaparece la posibilidad de mantener una perspectiva bifocal como ésta. Cuando hablo de teleología, no pretendo invocar ninguna grandiosa doctrina metafísica; me refiero más bien a una comprensión de la sociedad que parte en general de la idea de un orden «normal», el cual tiende a perdurar en el tiempo pero que podría verse amenazado por ciertas circunstancias, que superado cierto punto podrían provocar que las cosas entraran en una pendiente destructiva y desembocar incluso en el conflicto civil o en una pérdida total de la forma debida. Cabe reconocer aquí una concepción de la sociedad muy parecida a la que tenemos de nosotros mismos como organismos, sobre la base de los conceptos clave de la salud y la enfermedad.

Incluso Maquiavelo tenía una concepción de este tipo de las formas republicanas. Entre el pueblo y los *grandi* existe un cierto «equilibrio en tensión», que es preciso conservar para que estas formas sobrevivan. En una política sana, este equilibrio se mantiene gracias a la interacción, la rivalidad y el con-

9. Véase la interesante discusión de Mary Poovey, *A History of the Modern Fact*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, cap. 3.

trol recíproco entre los dos órdenes. Pero ciertas circunstancias suponen una amenaza para esta situación, como por ejemplo que exista un interés excesivo por parte de los ciudadanos en la riqueza y la propiedad privadas. En esto consiste la *corruzione*, y si no se la controla a tiempo, y de forma severa, traerá consigo el fin de la libertad republicana. Encontramos aquí una atribución causal: la riqueza socava la libertad. Pero el término «corrupción», con sus fuertes resonancias normativas, revela que esta concepción de la sociedad se estructura alrededor de la idea de una forma normal.

Mientras el pensamiento social se mantenga dentro de estas coordenadas, no hay espacio para la perspectiva bifocal. La realidad no es vista como algo inerte, sino como algo marcado por una forma normal, y por lo tanto su distancia respecto a esta forma debe mantenerse dentro de ciertos límites, más allá de los cuales entra en una espiral autodestructiva, igual que le sucede a un cuerpo humano saludable. Se considera que la acción colectiva sólo puede tener éxito dentro del campo abierto por esta forma; de hecho, esta forma constituye su condición previa. Tan pronto como desaparece, la acción colectiva se desintegra en un sinnúmero de actos corruptos a cargo de individuos egoístas. No hay ni una realidad inerte, ni una acción que imponga *ab extra* una forma a esta realidad.

Podría pensarse que la noción smithiana de una mano invisible define un nuevo orden «normal», en este caso basado en el enriquecimiento mutuo; en ciertos aspectos, es válido considerarla así, y así lo hacen diversos abogados neoliberales del mercado en nuestros días. Pero no es una noción que defina ningún orden de acción colectiva, y eso es así porque el mercado es la negación de la acción colectiva. Para que opere debidamente, es preciso que exista un patrón unitario tanto para las intervenciones (mantener el orden, garantizar el cumplimiento de los contratos, establecer los pesos y las medidas, etc.) como para las (siempre recordadas) no intervenciones (que el gobierno no nos controle). Pero lo llamativo de la mano invisible de Smith, desde el punto de vista de la ciencia antigua, es que constituye un orden espontáneo que surge entre actores *corruptos*, pura-

mente egoístas. A diferencia del vínculo establecido por Maquiavelo entre la riqueza y la corrupción, no es éste un descubrimiento que tenga que ver con las condiciones normativas de la acción colectiva debida.

En una ciencia preocupada por estas condiciones, no queda espacio ni para una acción no estructurada por una realidad normativamente constituida, ni para el estudio de un espacio social inerte y normativamente neutral. Ninguno de los dos componentes de la perspectiva bifocal moderna tiene cabida en ella.

Este cambio en la naturaleza de la ciencia va asociado también a otro cambio apuntado unos párrafos atrás. Para los modernos, la sociedad organizada ya no equivale al cuerpo político. Tan pronto como descubrimos los procesos impersonales que tienen lugar a espaldas de los agentes, se abre la posibilidad de que otros aspectos de la sociedad exhiban en alguna medida la sistematicidad propia de una ley. La economía guiada por la mano invisible es uno de estos aspectos; la ciencia aislará más tarde otros aspectos demográficos, culturales y sociales para darles el mismo tipo de tratamiento. No habrá una única perspectiva desde la que reunir a un mismo colectivo de seres humanos en interacción sistemática para que aparezcan como una entidad, como una sociedad. Podemos referirnos a este colectivo como economía, como Estado o como sociedad civil (identificada ahora por sus aspectos no políticos), o bien únicamente como sociedad o como cultura. La «sociedad» queda así desvinculada del «cuerpo político», y flota ahora libremente entre distintas aplicaciones.

Buena parte de esta revolución científica tiene que ver con el rechazo de cierto tipo de pensamiento normativo en términos de *telê*. Dicho rechazo fue central también para buena parte del pensamiento moral surgido de la idea moderna de orden, que encontró expresión en el antiaristotelismo de Locke y sus epígonos. Por supuesto, y tal como se acostumbra a señalar, el rechazo de la teleología vino impulsado por la difusión de la nueva ciencia mecanicista. Pero también venía animado por la teoría moral emergente. Una de las diferencias de la

nueva teoría de la ley natural respecto a su predecesora, según quedó formulada por Aquino, era su completa ruptura con la matriz aristotélica que tan central había sido para éste. Las formas políticas correctas no eran deducibles de un *telos* ya presente en la sociedad humana. Lo que justificaba la ley era o bien el dictado divino (Locke), o bien su consistencia lógica, dada la naturaleza racional y social de los seres humanos (Grocio), o bien (más tarde) la aportación de una vía para la armonización de los intereses.[10]

La perspectiva bifocal moderna no está exenta de tensiones. Antes señalé que la libertad está sobredeterminada en su posición de bien central dentro del orden moral moderno: por un lado es uno de los bienes principales de los seres humanos que prestan su consentimiento y constituyen de este modo la sociedad, y por el otro se halla inscrita en su propia condición de artífices de su propio mundo social, a diferencia de aquellos que nacen en un mundo dotado ya de su propia forma normal. De hecho, una de las razones del enérgico rechazo de la teleología aristotélica, tanto entonces como ahora, es su identificación como un límite potencial para nuestra libertad de determinar nuestras vidas y de construir nuestras sociedades.

Pero precisamente por este motivo podían librarse batallas entre las dos concepciones. Lo que para una escuela cae dentro del dominio de una perspectiva objetiva sobre una realidad que se nos impone, puede parecerle a la otra una rendición de la capacidad humana para rediseñar el mundo, en nombre de una falsa positividad. La importancia misma que se atribuye a la libertad no puede menos que producir estos conflictos. Críticas de este tipo ocupan un lugar central en la obra de Rousseau, y más tarde en la de Fichte, Hegel y Marx. No es necesario que subrayemos la importancia que han tenido estas críticas dentro de nuestra civilización. La ambición de transformar lo que se vive simplemente *an sich* en algo asumido *für sich*, para usar la terminología hegeliano-marxista, reaparece una y otra

10. Véanse J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1998, parte 1; Manent, *op. cit.*, parte 1.

vez. Podemos verla en el intento constante de transformar lo que son en principio categorías sociológicas meramente objetivas (por ejemplo, las categorías de discapacitado, desempleado, etc.) en agencias colectivas a través de la movilización colectiva.

Pero antes de que escribieran estos filósofos, influyó sobre ellos la tradición cívica humanista, la ética del autogobierno republicano. Encontramos aquí una tensión que ha sido siempre inseparable del orden moral moderno. Por más que éste haya transformado y colonizado los imaginarios sociales modernos, también ha despertado incomodidad y desconfianza. Ya vimos que su asentamiento vino asociado a la autocomprensión de la sociedad moderna como comercial, y a la identificación de la transición al estadio comercial como la causa del proceso de pacificación interna experimentado por los Estados modernos. Esta sociedad destronó la guerra como la actividad humana más elevada, y puso en su lugar la producción. Era hostil a los códigos previos de honor guerrero, y tendía hacia un cierto nivelamiento.

Todo esto no podía menos que provocar resistencias. Éstas no vinieron sólo de los órdenes que salían beneficiados en el viejo mundo, como la *noblesse de l'épée*; muchas personas de todos los estamentos mantenían también una actitud ambivalente. Con la llegada de la sociedad comercial pareció que la grandeza, el heroísmo y la entrega absoluta a una causa no utilitaria corrían riesgo de atrofiarse, incluso de desaparecer de nuestro mundo.

Una de las formas que tomó esta actitud fue la preocupación por si los hombres se volverían «afeminados» como consecuencia de la ética de la sociedad elegante, y perderían sus virtudes masculinas, un tema que sería recurrente a lo largo de todo el siglo XVIII. En el nivel más básico, esta preocupación emergía por ejemplo a través de la rebelión de algunos gamberros de buena familia contra las refinadas convenciones de la época; en un nivel tal vez algo más elevado, en el resurgimiento de la práctica del duelo en la Inglaterra del siglo XVIII.[11]

11. Carter, *op. cit.*, caps. 3, 4; Bryson, *op. cit.*, cap. 7.

Pero en su versión más elevada promovía la ética del humanismo cívico como rival de la ética de la sociedad comercial, o tal vez como compensación por los peligros —debilitamiento, corrupción, pérdida de libertad— que traía consigo esta forma moderna. No era ésta una preocupación marginal; estuvo presente en algunos de los pensadores más influyentes de la época, entre ellos Adam Smith.[12]

Todas estas tensiones y preocupaciones han seguido siendo un elemento central en nuestra cultura moderna. En una de sus formas, podían llevar a una redacción transformada de nuestra idea moderna de orden, ya fuera para salvar la virtud cívica, la libertad o una forma no alienada de autogobierno, tal como las encontramos en las filosofías de Rousseau y de Marx. En otra de sus formas, eran vistas ciertamente como una amenaza potencial de degeneración inherente al orden, pero por parte de gente que ni mucho menos quería rechazar este orden, sino sólo encontrar algún tipo de profilaxis frente a sus peligros potenciales. Smith, y más tarde Tocqueville, pertenecen a esta categoría.

La preocupación por la nivelación, por el fin de la grandeza y del heroísmo, también ha tomado la forma de una denuncia radical del orden moral moderno y de todo cuanto representa, como en el caso de Nietzsche. Los intentos que se han hecho en el corazón mismo de la civilización moderna para construir un proyecto político alrededor de una noción de orden rival, en especial a través de las diversas formas del fascismo y del autoritarismo derivado, han fracasado siempre. Pero la persistente

12. En realidad, lo que hoy consideramos las cimas de la ciencia social ilustrada, desde Montesquieu hasta Ferguson, no son un paisaje monocromo; estos autores no confiaban únicamente en la estrategia objetivadora de la ciencia moderna, sino también en la concepción republicana tradicional. Adam Smith no sólo formuló la tesis de la mano invisible, también ponderó las consecuencias negativas de una división extrema del trabajo entre la ciudadanía y el espíritu marcial «del gran cuerpo formado por el pueblo». Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Oxford, Clarendon Press, 1976, 2, pág. 787 (trad. cast.: *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza, 2005). Ferguson, autor de una de las teorías más influyentes sobre el desarrollo de la sociedad comercial, estudió las condiciones en las que dichas sociedades podían sucumbir a la corrupción. Adam Ferguson, *op. cit.*, partes 5, 6.

popularidad de Nietzsche demuestra que esta crítica devastadora todavía llega a mucha gente hoy en día. El orden moderno, aunque muy asentado, tal vez incluso por estar tan asentado, sigue suscitando muchas resistencias.

CAPÍTULO 6

LA ESFERA PÚBLICA

La económica fue tal vez la primera dimensión de la sociedad civil que alcanzó una identidad independiente de lo político. Pero pronto le siguió la esfera pública.

La esfera pública es vista como un espacio común donde los miembros de la sociedad se relacionan a través de diversos medios, ya sean impresos, electrónicos, etc., y también de encuentros cara a cara, para discutir cuestiones de interés común, y por lo tanto para formarse una opinión común sobre ellos. Digo «*un* espacio común» porque aunque los medios son múltiples, al igual que los intercambios que tienen lugar a través de ellos, se considera que todos se hallan interrelacionados. El debate que están dando en la televisión tiene en cuenta lo que dijo el periódico esta mañana, el cual a su vez informa del debate radiofónico de ayer, y así sucesivamente. Por eso hablamos habitualmente en singular de la esfera pública.

La esfera pública es un elemento central dentro de la sociedad moderna, hasta el punto de que incluso allí donde ha sido eliminada o manipulada, se hace necesario simularla. Las sociedades despóticas modernas se han visto impulsadas en general a hacer como si existiera. En los periódicos del partido aparecen editoriales supuestamente dirigidos a exponer la opinión de sus autores a la consideración de sus conciudadanos; se organizan manifestaciones masivas para dar salida presuntamente a la sincera indignación de un gran número de ciudadanos. Todo esto tiene lugar como si se tratara de un proceso genuino, de un intercambio dirigido a la formación de una opinión común, por más que el resultado esté cuidadosamente controlado desde el principio.

En lo que sigue, dedicaré una atención especial a dos libros muy interesantes. Uno fue publicado hace casi treinta años, pero sólo recientemente ha sido traducido al inglés: *The Structural Transformation of the Public Sphere* de Jürgen Habermas, que trata el desarrollo de la opinión pública en Europa occidental durante el siglo XVIII; el otro es una publicación reciente de Michael Warner, *The Letters of the Republic*, que describe un proceso análogo en las colonias británicas en América.[1]

Uno de los temas centrales del libro de Habermas es la emergencia de un nuevo concepto de opinión pública en Europa occidental a lo largo del siglo XVIII. Lo que antes eran publicaciones dispersas y debates locales o parroquiales comienzan a considerarse parte de un gran debate responsable del desarrollo de la opinión pública del conjunto de la sociedad. En otras palabras, se entiende que por más alejadas que estén dos personas, pueden entrar en contacto y llegar a una conclusión compartida a través de un cierto espacio de discusión, que les permite intercambiar opiniones con otras personas.

¿En qué consiste este espacio común? Es una cosa más bien extraña, cuando uno se para a pensarlo. Las personas que participan en él, por hipótesis, no se conocen entre ellas, sino que supuestamente mantienen su relación a través de un espacio de discusión común creado por diversos medios de comunicación: en el siglo XVIII se trataba de medios impresos. Libros, panfletos y periódicos circulaban entre el público educado, transmitiendo tesis, análisis, argumentos y contraargumentos, citándose y refutándose unos a otros. Todos estos textos eran muy leídos y discutidos en reuniones públicas, ya fuera en recepciones, cafés, salones o bien en espacios más públicos todavía (en cuanto a la autoridad), como el Parlamento. La opinión general resultante de todo ello, si llegaba a haberla, valía como opinión pública en un sentido nuevo.

1. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, MA, MIT Press, 1989; título original alemán: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied, Luchterhand, 1962 (trad. cast.: *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 2004); Michael Warner, *The Letters of the Republic*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1990.

Este espacio constituye una esfera pública en el sentido que doy aquí a la expresión. Que una conclusión «valga cómo» opinión pública refleja el hecho de que una esfera pública sólo puede existir si es imaginada como tal. A menos que todos los debates dispersos sean vistos por sus participantes como parte de un gran debate, no es posible concebir su resultado como una opinión pública. Esto no significa que la imaginación sea todopoderosa. Para que se den las bases de lo que puede considerarse un debate compartido deben cumplirse una serie de condiciones objetivas: unas internas, por ejemplo que los debates locales y fragmentarios se refieran unos a otros; y otras externas, es decir, debe haber materiales impresos procedentes de una pluralidad de fuentes independientes. Como a menudo se dice, la esfera pública moderna dependía del «capitalismo de la imprenta» para funcionar. Pero tal como muestra Warner, la imprenta misma, e incluso el capitalismo de la imprenta, no son condiciones suficientes para el surgimiento de la esfera pública. Ambos precisan un contexto cultural adecuado, donde puedan emerger las concepciones comunes cruciales.[2] La esfera pública fue una mutación del imaginario social esencial para el desarrollo de la sociedad moderna. Fue un paso importante en la larga marcha.

Estamos ahora en una posición algo mejor para comprender qué es una esfera pública, y por qué era algo nuevo en el siglo XVIII. Tal como he dicho, se trata de un espacio común donde personas que nunca se han conocido consideran participar en un mismo debate, y estar en condiciones de alcanzar una conclusión compartida. Permítaseme introducir un poco de terminología nueva. Podemos hablar de un espacio común cuando una serie de personas se reúnen en un mismo acto con el propósito que sea, ya sea para cumplir un ritual, para disfrutar de una obra teatral, para mantener una conversación o para celebrar un acontecimiento. Existe un centro de atención común, y no meramente convergente, en la medida en que el reunirse con un cierto propósito común forma parte de lo que

2. Warner, *op. cit.*, cap. 1.

todos entienden estar haciendo, en contraposición al mero hecho circunstancial de que diversas personas se interesen autónomamente por la misma cosa. En este sentido, la «opinión de la humanidad» no constituye más que una unidad convergente, mientras que la opinión pública surge presuntamente de una serie de acciones comunes.

Un ejemplo intuitivo de espacio común sería un grupo de personas reunidas con cierto propósito, ya sea en un nivel íntimo para mantener una conversación, o en uno más público para una asamblea deliberativa, un ritual, una celebración, un partido de fútbol o una ópera. Llamaré «espacio común tópico» al espacio común generado por una reunión de personas en un cierto local.

La esfera pública es algo distinto. Es un espacio que trasciende cualquier espacio tópico. Podríamos decir que teje una pluralidad de espacios de este tipo en un espacio mayor de concurrencia no presencial. Se considera que el debate que hemos mantenido hoy entre nosotros forma parte de la misma discusión pública que proseguirá mañana en la seria conversación que tendrá otra persona, y en la entrevista del periódico del jueves, etc. Doy el nombre de «metatópico» a esta clase de espacio común no local. La esfera pública que surge en el siglo XVIII es un espacio común metatópico.

Esta clase de espacios están parcialmente constituidos por concepciones comunes; es decir, no son reducibles a, pero tampoco pueden existir sin, esta clase de concepciones. Espacios nuevos y sin precedentes requieren concepciones nuevas y sin precedentes. Tal es el caso de la esfera pública.

La novedad aquí no es el carácter metatópico de este espacio. La Iglesia y el Estado eran ya espacios metatópicos. Pero para comprender lo que tiene de nuevo debemos pasar primero por los rasgos esenciales de la esfera pública como etapa dentro de la larga marcha.

Veo el surgimiento de este espacio como una etapa dentro de la larga marcha porque esta mutación en el imaginario social vino inspirada por la idea moderna de orden. En este sentido es preciso destacar dos aspectos de la esfera pública. Uno

se halla implícito en lo que ya hemos dicho: su identidad independiente de lo político. El otro es su fuerza como criterio de legitimidad. La razón de esta importancia se verá con más claridad si recurrimos a la idealización original, por ejemplo en la versión de Grocio y Locke.

En primer lugar, la idealización de Grocio y Locke pone la sociedad política en función de algo prepolítico; podemos situarnos mentalmente fuera del espacio político, por decirlo de algún modo, y juzgar desde allí su funcionamiento. Esto es lo que reflejan las nuevas formas de imaginar la vida social fuera de lo político, a saber, la economía y la esfera pública.

En segundo lugar, la existencia de la sociedad se justifica por la defensa de ciertos derechos, entre los que destaca la libertad. Tanto esta idea como la noción subyacente de agencia explican la importancia que atribuye la teoría al requisito de que la sociedad política debe fundarse en el consentimiento de aquellos que se hallan ligados por ella.

Ahora bien, las teorías contractuales sobre la legitimidad del gobierno ya existían con anterioridad. Lo que tienen de nuevo las teorías del siglo XVII es que sitúan el requisito del consentimiento en un nivel más fundamental. Ya no se trata sólo de que un pueblo, concebido siempre como preexistente, tuviera que dar su consentimiento a aquellos que pretendieran gobernarlo. El contrato original nos encuentra ahora en un estado de naturaleza, y funda la existencia misma de una colectividad legitimada para exigir ciertas cosas de sus miembros individuales.

La original demanda de un consentimiento histórico «de una vez por todas» como condición de la legitimidad puede dar paso fácilmente a la exigencia de un consenso actual. El gobierno debe ganarse el consentimiento de los gobernados, no sólo en su origen, sino como condición permanente de su legitimidad. Esto es lo que comienza a salir a la superficie con la afirmación de la función legitimadora de la opinión pública.

Para clarificar estos rasgos de la esfera pública, articularé en dos niveles su novedad: lo que la esfera pública *hace* y lo que *es*.

Comencemos por lo que la esfera pública hace, o más bien lo que se hace en ella. La esfera pública es el espacio de una discusión en la que potencialmente participa todo el mundo (aunque en el siglo XVIII esta participación quedaba restringida a la minoría educada o «ilustrada»), con objeto de que la sociedad pueda forjarse una opinión común sobre cuestiones importantes. Esta opinión común es una conclusión reflexiva, surgida del debate crítico, y no sólo un resumen de cualesquiera opiniones que pudiera albergar la población.[3] En consecuencia, adquiere estatus normativo: el gobierno tiene el deber de escucharla. Había dos razones para ello, una de las cuales fue ganando terreno hasta engullir finalmente a la otra. La primera razón es que dicha opinión tiene mayores visos de resultar razonable, y por lo tanto el gobierno haría bien en seguirla. Esta idea queda claramente expresada en la siguiente declaración de Louis Sébastien Mercier, citada por Habermas:[4]

> Les bons livres dépendent des lumières dans toutes les classes du peuple; ils ornent la vérité. Ce sont eux qui déjà gouvernent l'Europe; ils éclairent le gouvernement sur ses devoirs, sur sa faute, sur son véritable intérêt, sur l'opinion publique qu'il doit écouter et suivre: ces bons livres sont des maîtres patients qui atten-

3. Esto indica hasta qué punto la noción de opinión pública de finales del siglo XVIII se aparta del objeto de las estadísticas actuales. En términos de mi anterior distinción, el fenómeno que los sondeos de opinión tratan de medir es una unidad convergente, que no tiene por qué surgir de ninguna discusión. Es algo análogo a la opinión de la humanidad. Podemos reconocer el ideal que hay debajo de la versión dieciochesca en este pasaje de Burke, citado en Habermas (*op. cit.*, págs. 117-118): «En un país libre, todo hombre cree estar directamente implicado en los asuntos de interés público; cree tener derecho a formarse y a expresar una opinión sobre ellos. Los hombres tantean, examinan y discuten entre sí tales asuntos. Son curiosos, inquietos, atentos y celosos; y al convertir estas cuestiones en el asunto de sus pensamientos y descubrimientos cotidianos, muchos de ellos llegan a contraer un conocimiento bastante tolerable, en algunos casos considerable incluso, de los mismos [...] Mientras que en otros países nadie pone mucho cuidado o atención en los asuntos de interés público, a menos que su posición se lo reclame, y como no se atreven a poner a prueba públicamente sus opiniones, dicha habilidad se vuelve muy infrecuente, en cualquier estadio de la vida. En los países libres, a menudo se encuentra más sabiduría sobre asuntos públicos en tiendas y talleres que en los gabinetes de la corte de países donde nadie se atreve a tener ninguna opinión hasta que el príncipe se la pregunta».

4. Habermas, *op. cit.*, pág. 119.

dent le réveil des administrateurs des États et le calme de leurs passions.

(Los buenos libros dependen de las luces, en todas las clases sociales; ellos son el adorno de la verdad. Son ellos ya los que gobiernan Europa; ilustran al gobierno sobre sus deberes, sus errores, su auténtico interés, y sobre la opinión pública que tienen el deber de escuchar y acatar: los buenos libros son los maestros pacientes que esperan el despertar de aquellos que administran los Estados, y el relajamiento de sus pasiones.)

Es bien sabido que Kant era de una opinión parecida.

La segunda razón surge paralelamente a la idea de que el pueblo es soberano. Dejarse guiar por esta opinión ya no es una simple muestra de prudencia por parte del gobierno; está moralmente obligado a hacerlo. Los gobiernos deben legislar y gobernar a un pueblo que razona. Al tomar sus decisiones, tanto el Parlamento como la corte deben actuar de forma conjunta y hacerse eco de lo que ya está emergiendo del debate popular ilustrado. De ahí surge lo que Warner, siguiendo a Habermas, llama el «principio de supervisión», que consiste en la exigencia de que los procedimientos de los cuerpos gobernantes sean públicos, abiertos al escrutinio crítico de los ciudadanos.[5] Al hacerse pública, la deliberación legislativa ilustra a la opinión pública y le permite alcanzar la máxima racionalidad, al tiempo que se expone ella misma a su presión y reconoce de este modo que la legislación debe plegarse en último término a los claros dictados de esta opinión.[6]

La esfera pública es, pues, el espacio donde se elaboran las evaluaciones racionales que deberían guiar al gobierno. Con el

5. Warner, *op. cit.*, pág. 41.

6. Véase el discurso de Fox, citado en Habermas, *op. cit.*, págs. 65-66: «Es ciertamente correcto y prudente consultar la opinión pública. [...] Si resultase que la opinión pública no coincide con la mía; si después de apuntar el peligro a los demás, éstos no lo vieran igual que yo, o si pensaran que es preferible un remedio distinto del mío, debería considerar que mi deber hacia el rey, hacia mi país y hacia mi honor exigen que me retire, para que aquéllos siguieran adelante con el plan que mejor les pareciera, por medio de un instrumento adecuado, es decir, de un hombre que pensara como ellos. [...] Pero hay una cosa clara por encima de todas, y es que es preciso dar al pueblo los medios para que se forme una opinión».

tiempo llegará a verse como un rasgo esencial de una sociedad libre. En palabras de Burke: «En un país libre, todo hombre cree estar directamente implicado en los asuntos de interés público».[7] Ésta es ciertamente una situación muy novedosa en la Europa del siglo XVIII, en comparación con su situación anterior. Pero cabría preguntar: ¿es algo nuevo en la historia?, ¿no es éste un rasgo propio de todas las sociedades libres?

La respuesta es no, pues existe una importante diferencia. Sólo hace falta comparar la sociedad moderna y su esfera pública con una república antigua o *polis*. En esta última, podemos imaginar que el debate sobre los asuntos de interés público se desarrollaría en multitud de espacios distintos: en un banquete entre amigos, en un encuentro de varias personas en el ágora, y por supuesto en la *ekklesia*, donde las cuestiones quedaban definitivamente resueltas. El debate circula por todas partes y alcanza finalmente su conclusión en el cuerpo decisorio competente. La diferencia es que las discusiones que tienen lugar fuera de este cuerpo no son sino una preparación para las acciones que en último término tomarán las mismas personas dentro de él. Los debates «extraoficiales» no constituyen un elemento separado, con un estatus propio, ni son vistos como algún tipo de espacio metatópico.

Pero eso es justamente lo que ocurre en la esfera pública moderna. Tenemos aquí un espacio de discusión explícitamente visto como externo al poder. Se supone que dicha discusión debe ser escuchada por el poder, pero que no supone en sí misma un ejercicio de poder. En este sentido, su estatus extrapolítico es crucial. Tal como veremos más adelante, coincide en eso con otras facetas de la sociedad moderna que también son vistas como esencialmente extrapolíticas. El estatus extrapolítico no se define en términos puramente negativos, como una carencia de poder. También es visto en términos positivos: gracias a que la opinión pública no es un ejercicio de poder, puede abstraerse del espíritu de partido y acercarse idealmente a la racionalidad.

7. Citado en Habermas, *op. cit.*, pág. 117.

En otras palabras, con la esfera pública moderna llega la idea de que el poder político debe estar supervisado y controlado por algo externo a él. Lo nuevo no era, por supuesto, la idea de que hubiese un control externo, sino la naturaleza de la instancia encargada de ejercerlo. No se define como la voluntad de Dios, o la ley de la Naturaleza (aunque podría pensarse que reflejaba ambas cosas), sino como un tipo de discurso que emana de la razón y no del poder o de la autoridad tradicional. En palabras de Habermas, el poder debe ser domesticado por la razón: «*veritas non auctoritas facit legem*».[8]

De esta forma, la esfera pública se distingue de cualquier fenómeno anterior. Por más importancia que puedan revestir sus conclusiones, una discusión extraoficial se define por tener lugar fuera de la esfera del poder. Su imagen se construye en parte sobre el modelo de las antiguas asambleas (este rasgo es especialmente visible en el caso americano) para proyectar la esfera pública en su conjunto como un espacio único de debate. Pero tal como muestra Warner, la nueva imagen trae consigo innovaciones respecto a aquel modelo. Aquellos que intervienen actúan como oradores frente a una asamblea. Pero a diferencia de sus modelos en las asambleas antiguas originales, aspiran a una cierta impersonalidad, a una cierta imparcialidad, a la superación del espíritu de partido. Aspiran a negar su propia particularidad y a elevarse de este modo por encima de «cualquier perspectiva privada o parcial». Esto es lo que Warner llama «el principio de negatividad». No se trata únicamente de una actitud más conforme a los medios impresos que a los orales, sino también de una expresión de este aspecto crucial de la esfera pública como extrapolítica, como un discurso de la razón *sobre* y *para* el poder, más que como un discurso *del* poder.[9]

8. *Ibid.*, pág. 82.

9. Véase Warner, *op. cit.*, págs. 40-42. Warner señala también su relación con la forma impersonal de agencia del capitalismo moderno (págs. 62-63), así como la correspondencia entre la perspectiva impersonal y la lucha contra la corrupción imperial, que era un tema central en las colonias (págs. 65-66), en la formación de este modelo altamente sobredeterminado.

Tal como observa Warner, la emergencia de la esfera pública abre una brecha en el viejo ideal de un orden social impermeable al conflicto y a la división. Al contrario, supone que la controversia se plantea y lo hace de forma permanente, como algo que implica en principio a todo el mundo, y también como algo perfectamente legítimo. La vieja unidad desaparece para siempre, pero se ve sustituida por una nueva forma de unidad. La controversia perpetua no se plantea como un ejercicio de poder, como una casi guerra civil desplegada por medios dialécticos. Sus consecuencias potencialmente desintegradoras y destructivas quedan compensadas por el hecho de tratarse de un debate externo al poder, un debate racional, que se esfuerza por definir el bien común sin ningún *parti pris* previo. «El lenguaje de la resistencia a la controversia se convierte en una forma de expresión de la controversia. Transforma silenciosamente el ideal de un orden social exento de debates conflictivos en el ideal de un debate exento de conflictos sociales.»[10]

La función de la esfera pública es, pues, permitir la formación de una opinión común en la sociedad, sin la mediación de la esfera política, a través de un debate racional externo al poder, dotado, sin embargo, de fuerza normativa frente a este poder. Veamos ahora qué es lo que esta esfera debe *ser*, para poder hacer algo así.

Tal vez el mejor modo de hacerlo sea ensayar una definición de lo que hay de nuevo y sin precedentes en la esfera pública. Me gustaría hacerlo en dos pasos, por decirlo así. Primero, está el aspecto ya visto de su novedad. Cuando comparamos la esfera jurídica con alguna de las principales fuentes de sus imágenes constitutivas, a saber, la antigua república, lo que más llama la atención es su estatus extrapolítico. Hacia finales del siglo XVII, los miembros de la comunidad internacional de los sabios acostumbraban a referirse a sí mismos en sus intercambios como la «República de las Letras». Era éste un fenómeno que prefiguraba el surgimiento de la esfera pública; de hecho,

10. *Ibid.*, pág. 46.

fue uno de los factores que contribuyó a su formación. Surgía así una «república» constituida fuera de lo político.

El sentido y la fuerza de la imagen residen tanto en la analogía como en la diferencia implícita: se trataba de una república como asociación unificada de todos los ilustrados, más allá de las fronteras políticas. Pero también era una república por no estar sometida a ninguna autoridad; sus «ciudadanos» sólo se debían a ella cuando de las Letras se trataba.

La esfera pública del siglo XVIII heredó el mismo espíritu. Los miembros de la sociedad se reúnen en el marco definido por ella para un fin común; forman una asociación y se conciben a sí mismos como tal, pero una asociación constituida más allá de la estructura política. No podía decirse lo mismo de la *polis* o la republica antiguas. Atenas era una sociedad, una *koinômia*, sólo en la medida en que estaba políticamente constituida. Lo mismo podía decirse de Roma. La sociedad antigua encontraba su identidad en las leyes. La fórmula SPQR que aparecía en la bandera de las legiones significaba «*Senatus populusque romanus*», pero el *populus* era aquí el conjunto de los ciudadanos romanos, es decir, aquellos que las leyes definían como tales. El pueblo no tenía una identidad propia, no constituía una unidad previa y externa a las leyes. Tal como vimos antes, todo esto era reflejo de la concepción premoderna del orden moral/metafísico que se hallaba debajo de la práctica social.

En contraste con lo anterior, la esfera pública proyectada por nuestros antepasados del siglo XVIII los situaba en el marco de una asociación, de un espacio común de discusión, que no le debía nada a ninguna estructura política, sino que era vista como algo independiente de éstas.

Este estatus extrapolítico es uno de los aspectos novedosos de la esfera pública: que todos los miembros de una sociedad política (o al menos todos los miembros ilustrados y competentes) pasaran a ser vistos como integrantes de una sociedad externa al Estado. De hecho, esta sociedad era más grande que ningún Estado particular; a ciertos efectos se extendía a toda la Europa civilizada. Éste es un aspecto muy importante de la

esfera pública, visible también más allá de ella, y que corresponde a un rasgo crucial de nuestra civilización contemporánea. En un momento me dedicaré a estas cuestiones, pero antes debemos dar el segundo paso.

Es obvio que la idea de una sociedad internacional y extrapolítica no es nueva. Tenía ya el precedente de la cosmópolis estoica, y más recientemente, la Iglesia cristiana. Los europeos estaban ya acostumbrados a vivir en una sociedad dual, organizada a partir de dos principios mutuamente irreductibles. La segunda faceta innovadora de la esfera pública debe definirse en términos de su carácter radicalmente secular.

Recurro aquí a un uso muy particular de este término, que se acerca mucho a su significado original como expresión de un cierto tipo de tiempo. Obviamente, guarda también una estrecha relación con otro significado más corriente, centrado en la exclusión de Dios, la religión o lo espiritual de la esfera pública. No me refiero aquí exactamente a eso, sino a algo que contribuyó a ello, a saber, un cambio en nuestra concepción de lo que constituye el fundamento de la sociedad. Existe una razón para usar el término secular aquí, a pesar del riesgo de llevar a confusión, y es que apunta muy claramente, por su propia etimología, hacia un elemento crucial en este contexto, que tiene que ver con la relación de la humanidad con el tiempo. Pero esta forma de describir la diferencia requiere ciertas consideraciones preliminares.

Esta noción de secularidad es radical porque entra en conflicto no sólo con el fundamento divino de la sociedad, sino con cualquier idea de la sociedad que sitúe su fundamento en algo que trascienda la acción común contemporánea. Si repasamos las ideas premodernas de orden apuntadas en el capítulo 1, encontramos por ejemplo sociedades jerárquicas que se conciben como la encarnación de una u otra parte de la Cadena del Ser. Más allá de los ocupantes empíricos de las posiciones propias de la realeza, la aristocracia y demás, se hallan las Ideas, o las Realidades metafísicas eternas que estas personas encarnan temporalmente. El rey tiene dos cuerpos, y sólo uno de ellos es particular y mortal, necesita ropa, alimento y será

algún día enterrado.[11] De acuerdo con esta perspectiva, lo que constituye propiamente la sociedad es el orden metafísico que encarna.[12] El pueblo actúa dentro de un marco que existe de forma previa e independiente respecto a sus acciones.

Pero la noción de secularidad no sólo entra en conflicto con las Grandes Cadenas o con las Iglesias de inspiración divina. También se distingue de cualquier concepción de nuestra sociedad que remita su constitución a una ley dictada desde tiempos inmemoriales. La razón es que esta perspectiva sitúa también nuestras acciones en un marco determinado, un marco que nos une, nos convierte en una sociedad, y trasciende nuestra acción colectiva.

En contraste con todo esto, la esfera pública es una asociación constituida exclusivamente por la acción que llevamos a cabo colectivamente dentro de ella: la formación de una opinión común, en la medida de lo posible, a través del intercambio de ideas. Su existencia como asociación consiste únicamente en este tipo de actuación por nuestra parte. Esta acción colectiva no depende de ningún marco previo establecido desde alguna dimensión trascendente a la acción, ya sea Dios, la Gran Cadena o una ley que nos venga impuesta desde tiempos inmemoriales. En esto consiste su radical secularidad. Y esto nos lleva a la esencia misma de su novedad.

Hasta ahora sólo he delineado los grandes trazos. Obviamente, todavía debo clarificar más la noción de secularidad. Tal vez el contraste con los Cuerpos Místicos y las Grandes Cadenas haya quedado ya lo bastante claro. Pero mi intención es señalar también una diferencia respecto a lo que constituía la sociedad tribal tradicional, tal como se dio en los pueblos germánicos predecesores de las modernas sociedades del Atlántico norte, o en otra versión, lo que constituía las antiguas polis y repúblicas. Y esta tesis sí podría suscitar discusión.

11. Véase E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, Princeton, Princeton University Press, 1957 (trad. cast.: *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Alianza, 1985).

12. Para un ejemplo extraeuropeo de esto, véase Clifford Geertz, *Negara*, Princeton, Princeton University Press, 1980 (trad. cast.: *Negara*, Barcelona, Paidós, 1999), donde se describe el estado balinés previo a la conquista.

Todas estas sociedades estaban definidas por una ley. Pero ¿marca eso una diferencia tan grande respecto a la esfera pública? Después de todo, siempre que queremos actuar en esta esfera, encontramos una serie de estructuras previamente existentes: existen ciertos periódicos, cadenas televisivas, editoriales, etc. Actuamos dentro de los canales que éstos nos ofrecen. ¿No es esto algo análogo a ser miembro de una tribu, y tener que actuar en el marco de unas estructuras establecidas de caudillazgo, de ciertos consejos, reuniones anuales, etc.? Por supuesto que las instituciones de la esfera pública cambian; los periódicos quiebran, las cadenas televisivas se fusionan. Pero tampoco hay ninguna tribu con unas estructuras completamente fijas; también éstas evolucionan con el tiempo. Si alguien pretendiera que todas estas estructuras preexistentes rigen para cualquier acción que pueda tener lugar ahora, pero no para los actos fundacionales que establecieron la esfera pública, la respuesta sería que no es posible identificar tales actos en el flujo temporal, del mismo modo que no es posible hacerlo en el caso de la tribu. Y si insistiéramos en que este momento tiene que haber existido, habríamos de reconocer que también muchas tribus alimentan leyendas relativas a un acto fundacional, por el cual Licurgo, por ejemplo, estableció sus leyes. Es probable que actuara fuera de las estructuras actualmente vigentes.

Hablar de las estructuras en cuyo marco tienen lugar las acciones pone el acento en lo que ambas sociedades tienen en común. Pero existe también una diferencia importante entre ambas, que reside en las concepciones de fondo que se comparten en cada caso. Es cierto que en una esfera pública ya en funcionamiento toda acción tiene lugar en el marco de ciertas estructuras previamente establecidas. Existe un orden *de facto*. Pero esta ordenación no tiene ningún privilegio que la distinga de las acciones que tienen lugar dentro de su marco. Las estructuras fueron establecidas por actos previos de comunicación dentro de un espacio común, en nada distintos de nuestros actos de ahora. Nuestra acción presente puede modificar estas estructuras, y eso es perfectamente legítimo, pues estas estructuras no

son nada más que sedimentos de esta misma acción comunicativa, dirigidos a su vez a promoverla en el futuro.

En cambio, la ley tradicional de la tribu mantiene por lo general un estatus distinto. Naturalmente, puede sufrir alteraciones con el tiempo, de acuerdo con sus propias prescripciones. Pero no es vista meramente como un sedimento y un incentivo de la acción. La abolición de la ley supondría también la abolición del sujeto colectivo de la acción, pues es la ley la que define a la tribu como entidad. A diferencia de una esfera pública, que podría recomenzar desde cero aunque todos los medios de comunicación hubiesen sido abolidos, con sólo fundar otros nuevos, una tribu sólo puede retomar su actividad sobre la base de la vigencia continuada de la ley, por más que su eficacia se hubiera visto interrumpida durante algún tiempo, por ejemplo por una conquista exterior.

A esto me refiero cuando digo que aquello que constituye la sociedad, aquello que hace posible la acción colectiva, trasciende las acciones que se realizan colectivamente dentro de ella. No es sólo que las estructuras que necesitamos hoy para llevar a cabo la acción colectiva sean el resultado de las acciones de ayer, las cuales, sin embargo, no eran diferentes en naturaleza de las de hoy. La ley tradicional es más bien una condición previa para cualquier acción colectiva, en cualquier momento, pues esta acción colectiva no podría existir sin ella. En este sentido es trascendente. En contraste, en una asociación puramente secular (en el sentido que doy al término), la agencia colectiva surge en el marco de la acción colectiva, y como sedimento suyo.

La distinción crucial que subyace a esta concepción de la secularidad va asociada pues a la pregunta: ¿qué constituye a la asociación? O dicho en otros términos, ¿qué es lo que convierte a este grupo de personas en un actor colectivo persistente en el tiempo? Allí donde esto es algo que trasciende el reino de las acciones colectivas realizadas por dicho actor, la asociación no es secular. Allí donde el factor constitutivo no es nada distinto de esa misma acción colectiva —es irrelevante si los actos fundacionales tuvieron lugar en el pasado o si tienen lugar ahora—, es secular.

Esta clase de secularidad es moderna; surgió muy recientemente en la historia de la humanidad. Por supuesto, ha habido toda clase de agentes colectivos tópicos y momentáneos surgidos meramente de la acción colectiva. Una multitud se reúne, se corean algunas consignas y finalmente la casa del gobernador resulta apedreada o un castillo termina quemado. Pero antes de la modernidad, era inconcebible la existencia de una agencia colectiva permanente y metatópica sobre una base puramente secular. De acuerdo con la concepción que tenían las personas de sí mismas, sólo algo trascendente a la acción podía constituirlas como tales, ya fuera una fundación divina, una Cadena del Ser encarnada por la sociedad o algún tipo de ley tradicional que definía nuestro pueblo. La esfera pública del siglo XVIII representa pues una instancia novedosa: un espacio común metatópico, y una acción colectiva sin una constitución trascendente a la propia acción, una agencia fundada puramente en sus propias acciones colectivas.

¿Qué decir de los momentos fundacionales, tantas veces «recordados» por las sociedades tradicionales? ¿Qué decir de la acción de Licurgo al otorgar las leyes a Esparta? También éstos podrían verse como ejemplos de un factor constitutivo (en este caso la ley) emanado de la acción colectiva: Licurgo propone, los espartanos aceptan. Sin embargo, forma parte de la naturaleza de estos momentos fundacionales que no se hallan en el mismo plano que la acción colectiva contemporánea. Los actos fundacionales quedan desplazados a un plano superior, a un tiempo heroico, un *illud tempus* que no resulta cualitativamente equiparable al tiempo presente según esta concepción. La acción fundadora no es comparable a la nuestra, no es un simple hecho previo del mismo tipo, cuyo sedimento articula nuestra propia acción. No es sólo un tiempo anterior, sino un tiempo distinto, un tiempo ejemplar.[13]

13. Describo esta imagen de la mentalidad premoderna, incluidos los diferentes modos de tiempo superior, en Charles Taylor «Die Modernitaet und die saekulare Zeit», en Krzysztof Michalski, (comp.), *Am Ende des Milleniums: Zeit und Modernitaeten*, Stuttgart, Klett Kotta, 2000, págs. 28-85.

Por eso me siento impulsado a usar el término secular, a pesar de todos los malentendidos que eso pueda generar. Pues es obvio que no me refiero meramente a «no ligado a la religión».[14] La exclusión es mucho más amplia. Y es que el sentido original de secular es «en el tiempo», es decir, perteneciente al tiempo profano. Su significado era próximo al de «temporal» en la oposición temporal/espiritual, tal como vimos antes.

En épocas anteriores, dominaba la idea de que este tiempo profano existía en relación con (rodeado por, penetrado por; es difícil encontrar la palabra justa aquí) un tiempo superior. Las concepciones premodernas del tiempo parecen haber sido siempre multidimensionales. La eternidad, ya fuera la de la filosofía griega o la del Dios bíblico, trascendía el tiempo y lo limitaba. En ambos casos, la eternidad no era simplemente un tiempo profano interminable, sino un ascenso a lo inmutable, o una especie de concentración del tiempo en una unidad; de ahí la expresión «*hoi aiônes tôn aiônôn*» o «*saecula saeculorum*» (los siglos de los siglos).

Las versiones platónicas o cristianas de la relación entre el tiempo y la eternidad no eran las únicas posibles, ni siquiera dentro del cristianismo. Había también la noción mucho más extendida de un tiempo fundacional, un «tiempo del origen», en la expresión de Eliade,[15] que mantenía una relación compleja con el momento presente en el tiempo ordinario, pues muchas veces nos era dado acercarnos a él a través del ritual y recuperar en parte su fuerza en ciertos momentos privilegiados. Es por eso que no podía simplemente proyectarse de forma clara en el pasado (en el tiempo ordinario). El año litúrgico cristiano remite tam-

14. La exclusión de la dimensión religiosa no es siquiera una condición necesaria para mi concepto de secularidad, no digamos ya una condición suficiente. Una asociación secular es aquella que se basa puramente en la acción común, lo cual excluye cualquier fundación divina *de dicha asociación*, pero nada impide que las personas así asociadas mantengan una forma de vida religiosa; es posible incluso que esta forma de vida exija, por ejemplo, que las asociaciones políticas sean puramente seculares. Existen motivos *religiosos* para defender la separación entre la Iglesia y el Estado.

15. Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, Nueva York, Harper, 1959, pág. 80 (trad. cast.: *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998, pág. 80).

bién a este tipo de ideas, ampliamente compartidas por otras religiones, al revivir los eventos «fundacionales» de la vida de Cristo.

Parece que la norma universal ha sido siempre considerar que las agencias y los espacios metatópicos importantes se fundan en algún tipo de tiempo superior. Se consideraba que los Estados y las Iglesias existían casi necesariamente en más de una dimensión temporal, como si fuera inconcebible que tuvieran su ser únicamente en el tiempo profano u ordinario. Un Estado que encarnaba la Gran Cadena estaba vinculado al reino eterno de las Ideas; un pueblo definido por su ley comunicaba con el tiempo fundacional en el que aquélla fue establecida; etc.

Desde cierta perspectiva, cabe ver la secularización moderna como un rechazo del tiempo superior para afirmar el tiempo puramente profano. Los eventos existen a partir de ahora únicamente en esta dimensión, dentro de la cual pueden estar a más o menos distancia temporal, y mantener relaciones causales con otros eventos del mismo tipo. Surge la noción moderna de simultaneidad, en virtud de la cual una serie de eventos enteramente desvinculados a nivel causal o de significado vienen ligados por su mera concurrencia en un punto de esta línea única de tiempo profano. Tanto la literatura moderna como los nuevos medios de comunicación, secundados por la ciencia social, nos han acostumbrado a pensar la sociedad en términos de secciones verticales de tiempo, donde quedan incluidos una multitud de eventos, algunos relacionados entre sí y otros no. Pienso que Benedict Anderson tiene razón cuando dice que esta forma de imaginación social es típicamente moderna, y que nuestros antepasados medievales la hubiesen encontrado difícil de comprender, pues allí donde los eventos del tiempo profano guardan relaciones muy distintas con el tiempo superior parece antinatural agruparlos todos juntos según la nueva relación moderna de simultaneidad. Esta relación supone además una presunción de homogeneidad que era esencialmente negada por la conciencia temporal entonces dominante.[16] Más tarde volveré sobre este tema.

16. En *Comunidades imaginadas*, Anderson toma prestado un término de Benja-

El paso a lo que llamo secularidad se halla pues obviamente asociado a esta conciencia temporal radicalmente purgada. Surge cuando las asociaciones se asientan de forma completa y firme en un tiempo homogéneo, profano, ya sea porque el tiempo superior ha sido simple y llanamente negado, o porque sólo es admitido en relación con cierto tipo de asociaciones. Tal es el caso de la esfera pública, y en eso consiste la novedad de su naturaleza, que explica la (práctica) ausencia de precedentes.

Tal vez esté ya en condiciones de reunir los hilos de mi argumentación y ensayar una definición de lo que *era* la esfera pública. Se trataba de un nuevo espacio metatópico, donde los miembros de la sociedad podían intercambiar ideas y formarse una opinión común. En este sentido era una agencia metatópica, concebida como independiente de la constitución política de la sociedad, e instalada enteramente en el tiempo profano.

Un espacio extrapolítico, secular, metatópico: esto es lo que era entonces y sigue siendo hoy día la esfera pública. Comprender esto es importante en parte porque no era el único espacio de este tipo, y porque va asociado al proceso que transformó toda nuestra concepción del tiempo y de la sociedad, hasta el punto de que hoy nos resulta difícil recordar cómo eran las cosas antes.

---

min para describir el tiempo profano moderno. Se trata de un «tiempo homogéneo, vacío». La homogeneidad recoge el aspecto que describo aquí, es decir, que todos los eventos caen dentro de la misma categoría temporal. Pero el carácter «vacío» del tiempo apunta hacia otra cuestión: el espacio y el tiempo pasan a ser vistos como «contenedores» ocupados de forma contingente por cosas y eventos, y no como algo constituido por aquello mismo que lo ocupa. Este último paso forma parte de la imaginación metafísica de la física moderna, tal como puede verse en Newton. Pero el paso crucial para la secularización, según la concibo yo, es la homogeneización.

El vaciamiento forma parte de la objetivación del tiempo que tan importante ha sido para la perspectiva del sujeto moderno de la razón instrumental. En cierto sentido, el tiempo se ha visto «espacializado». Heidegger lanzó un fuerte ataque contra toda esta visión a través de su idea de temporalidad; véase sobre todo *Sein und Zeit*, Tubinga, Niemeyer, 1926, segunda sección (trad. cast.: *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003). Distinguir la secularización del tiempo de su objetivación, sin embargo, nos permite situar a Heidegger del lado moderno de la división. La temporalidad heideggeriana es también una temporalidad secular.

Capítulo 7

PÚBLICO Y PRIVADO

Por supuesto, existen otros dos espacios extrapolíticos y seculares, cuyo papel ha sido crucial en el desarrollo de la sociedad moderna en Occidente: primero, la sociedad considerada como economía (de mercado) en el nivel de su organización extrapolítica, aspecto ya antes mencionado; y segundo, la sociedad considerada como «pueblo», es decir, como agencia metatópica preexistente y fundadora de la sociedad políticamente organizada. Los tres van ligados en su desarrollo, y también con otros espacios sociales surgidos en el mismo periodo.

Habermas señala que la nueva esfera pública unió a personas que ya se habían creado un espacio «privado» como agentes económicos y propietarios, así como también una esfera «íntima» para su vida familiar. Los agentes que constituían esta nueva esfera pública eran, pues, tanto *bourgeois* como *hommes*.[1]

Cabe apuntar aquí, en mi opinión, un vínculo muy importante. La importancia de estos nuevos espacios privados, el multiplicado valor que se les atribuía dentro de la vida humana, y el creciente consenso en favor de garantizar su independencia frente al Estado y la Iglesia, terminaron por dar una importancia excepcional al dominio extrapolítico y secular de la vida. Resulta difícil no pensar que esto debió facilitar de algún modo el surgimiento de la esfera pública.

Me gustaría situar estas formas de privacidad dentro de otro contexto histórico, ya antes invocado en relación con el auge de la economía (capítulo 5). Dicho contexto consiste en lo que an-

1. Habermas, *op. cit.*, cap. 2, secciones 6 y 7.

tes llamé la «afirmación de la vida corriente».[2] Me refiero al amplio movimiento cultural que parece haber tomado cuerpo primero a través de la Reforma protestante, y que trae consigo una revalorización de la producción y de la vida familiar. Si la ética dominante heredada del mundo antiguo tendía a ver estas actividades como infraestructuras de la «buena vida», definida en términos de actividades supuestamente superiores, como la contemplación o la participación ciudadana, y si el catolicismo medieval tendía a considerar una vida de celibato y dedicación religiosa como la forma más elevada de práctica cristiana, los reformistas insistieron en que siguiéramos a Dios ante todo en el trabajo y en la familia. Lo ordinario queda santificado, o dicho en otros términos, la pretensión de que ciertos tipos de vida (la monástica), ciertos lugares (las iglesias) o ciertos actos (la misa) poseen una especial santidad es rechazada como parte de la creencia falsa e impía de que los seres humanos pueden controlar en alguna medida la acción de la gracia.

Pero decir que se rechazan todas las pretensiones de especial santidad es como decir que se repudian los nodos cruciales de conexión del tiempo profano con el tiempo divino. En el tiempo profano vivimos nuestras vidas ordinarias, trabajamos en nuestro oficio, mantenemos a nuestra familia. Desde la nueva perspectiva, esto es lo único que Dios exige de nosotros, y no un intento por nuestra parte de conectar con la eternidad. Esa conexión corresponde exclusivamente a Dios. De este modo, la cuestión de si vivimos una buena o mala vida queda firmemente asentada en la vida ordinaria, y en el tiempo profano.

El paso de la dimensión teológica a otra puramente humana dio origen a una constelación de creencias y sensibilidades modernas en virtud de las cuales las cuestiones centrales de la buena vida giran alrededor de nuestro modo de vivir la vida ordinaria, y dan la espalda a otros modos de vida supuestamente más elevados o heroicos. Esto es lo que hay detrás de la ética burguesa de la productividad pacífica y racional, frente a la ética aristocrática del honor y el heroísmo. La ética burguesa

2. Véase Taylor, *Fuentes del yo*, cap. 13.

puede incluso recrear su propia forma de heroísmo, por ejemplo en la imagen prometeica de los seres humanos como productores capaces de cambiar el rostro de la Tierra, que podemos encontrar en Marx. O bien puede manifestarse en la ética más reciente de la realización personal por medio de las relaciones con otras personas, que ocupa un lugar importante en nuestro mundo contemporáneo.

Sólo sobre este trasfondo cobran sentido los dos cambios que subraya Habermas. Primero, la relevancia atribuida al agente económico privado refleja la importancia de la vida productiva en la ética de la vida ordinaria. Este agente es privado, y opera en un nivel distinto del dominio público del Estado y otras autoridades. El mundo privado de la producción tiene ahora una nueva dignidad e importancia. La emergencia de lo privado da carta de naturaleza a un cierto tipo de individualismo. El agente productivo actúa por su cuenta, opera en una esfera de intercambio con otros que no precisa de ninguna autoridad para su constitución. Junto a la percepción de estos actos de producción e intercambio como parte de un sistema ideal autorregulador, surge la idea de un nuevo tipo de esfera secular y extrapolítica, una economía en el sentido moderno. Si originalmente la palabra se aplicaba a la gestión del hogar, y por lo tanto a un dominio que nunca podría verse como autorregulado, en el siglo XVIII surge la idea de la economía como sistema, de la mano de Adam Smith y los fisiócratas, y así es como la concebimos hoy.

La economía (de mercado) pasa a constituir de este modo una esfera propia, es decir, crea un vínculo específico entre las personas en virtud del cual forman una sociedad interconectada, no sólo en el nivel objetivo, sino también en el de la autocomprensión de las personas. La nueva esfera se constituye en un nivel extrapolítico y secular. Pero al menos en un sentido importante no es una esfera pública. Ha llegado tal vez el momento de distinguir varios sentidos dentro de este término tan cargado.[3]

3. En la exposición que viene a continuación, tomo mucho del penetrante análisis de Jeff Weintraub, «The Theory and Politics of the Public/Private Distinction», en Jeff

Parece que el uso del término «público» se articula alrededor de dos grandes ejes semánticos. El primero vincula lo público a aquello que afecta al conjunto de la comunidad (los «asuntos públicos») o a la gestión de estos asuntos (la «autoridad pública»). El segundo convierte el carácter de público en una cuestión de acceso («Este parque está abierto al público») o de visibilidad («La noticia se ha hecho pública»). La nueva esfera privada de agentes económicos entra en contraste con lo público en el primer sentido. Pero estos agentes sí terminaron por constituir una esfera pública en el segundo sentido, pues esta esfera es precisamente un espacio común metatópico, un espacio donde las personas se reúnen y se relacionan unas con otras. Es un espacio de aparición recíproca, podríamos decir, y en este sentido es un espacio público.

Sin embargo, la esfera económica propiamente dicha no es pública ni siquiera en este segundo sentido. El conjunto de las transacciones económicas vienen ligadas por una serie de relaciones causales, susceptibles de ser detectadas y que nos permiten comprender su influencia recíproca. Pero esto no depende de ninguna decisión colectiva (por parte de una autoridad pública), ni corresponde a ningún dominio de aparición común. A pesar de lo cual constituyen una «esfera», pues se considera que todos los agentes de una economía se hallan integrados en una sociedad única, en la cual sus acciones tienen una influencia recíproca y sistemática.

La economía es la primera forma de sociedad perteneciente a la nueva categoría antes definida, una sociedad constituida enteramente en un nivel extrapolítico y en un tiempo profano. Forma parte del contexto en el que surgió la esfera pública. Resulta muy plausible pensar que la explicación de la una deba pasar por la otra.

El segundo elemento que Habermas destaca en este contexto es la esfera íntima. Se trata ahora de la evolución seguida por el segundo gran aspecto constitutivo de la vida ordinaria:

Weintraub y Krishan Kumar (comps.), *Public and Private in Thought and Practice*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, págs. 1-42.

el mundo de la familia y sus afectos. A medida que avanza el siglo XVIII, este aspecto alimenta otro tipo de demanda de privacidad, definido a su vez en relación con el otro tipo de lo público, vinculado al acceso. La vida familiar se retira cada vez más a una esfera íntima, protegida del mundo exterior e incluso de otros miembros de la familia en sentido amplio. La construcción de las casas tiene cada vez más en cuenta la protección de la privacidad de los miembros de la familia respecto al servicio y los extraños.

En el contexto de otra evolución de largo recorrido, que apunta hacia una mayor concentración en la subjetividad y la interioridad, el renovado valor que se atribuye a la vida familiar tiene uno de sus frutos en la celebración del sentimiento típica del siglo XVIII. Se produce, por decirlo así, otro cambio en el centro de gravedad de lo que se entiende por buena vida, en virtud del cual se deposita una gran importancia en los sentimientos refinados, nobles o exaltados. La nueva ética pasa a definir la literatura, al tiempo que encuentra en ella su mejor vía de difusión. La novela epistolar fue tal vez su vehículo principal; el ejemplo paradigmático sería *Julia*, de Rousseau.

Esta clase de literatura contribuyó a definir una nueva concepción de la esfera de las relaciones íntimas, en el mejor de los casos el espacio de los sentimientos nobles y las experiencias exaltadas. Esta concepción de la experiencia se vio enriquecida por una nueva concepción del arte según la categoría de lo estético. Encontramos aquí otro fruto más del proceso de subjetivización, en virtud del cual el arte interpretado desde esta categoría se define en términos de nuestra reacción ante él. Es en este siglo cuando la música comienza a desvincularse de su función pública y litúrgica para sumarse a las otras artes como objeto de goce estético, enriqueciendo así la esfera íntima.

Este reino íntimo forma parte también del contexto en el que surgió la esfera pública. Y no sólo porque formaba parte del dominio (extrapolítico y secular) de lo privado, sino también porque la esfera íntima debía definirse a través del intercambio público, tanto de obras literarias como de críticas sobre las mismas. La paradoja aquí es sólo superficial, tal como veremos inme-

diatamente. Una nueva definición de la identidad humana, por más privada que sea, sólo puede alcanzar aceptación general en la medida en que sea definida y afirmada en un espacio público. Y este intercambio crítico fue el que terminó por constituir la esfera pública. Podríamos decir que se convirtió en un eje de la esfera pública, tanto o más importante incluso que el eje principal del intercambio público (en el primer sentido) sobre asuntos de interés político. Personas que nunca se habían conocido llegarían a una opinión común sobre la fuerza emotiva de *Julia*, del mismo modo que lo harían sobre las tesis de *El contrato social*, al comienzo del periodo revolucionario.

La Reforma contribuyó aún de un tercer modo a crear las condiciones necesarias para el surgimiento de una agencia colectiva metatópica en un tiempo secular. Pienso aquí de un modo especial en su ala más radical, la calvinista. Desde el comienzo, el calvinismo acostumbraba a exigir una reorganización mucho más completa de la vida eclesiástica que la más moderada variante luterana. Más tarde, sobre todo en los países de habla inglesa, dio paso también a una reestructuración política, y a la fundación de nuevas unidades políticas basadas en nuevos principios, como en el caso de Nueva Inglaterra. En este punto, esta rama de la Reforma comenzó a resquebrajarse y a generar nuevas Iglesias «libres», basadas cada vez más en la asociación voluntaria, un proceso que se intensifica en el siglo XVIII con el metodismo y el Gran Despertar.

Toda esta actividad incesante de fundación y refundación supone la creación de otras tantas agencias colectivas en un tiempo secular. No es que desaparezca la referencia crucial a Dios, como aquel que llama a la refundación, pero la referencia a un tiempo superior ocupa en cambio un lugar cada vez más secundario. Sólo se conserva —cuando lo hace— en la perspectiva escatológica, pues las nuevas reformas creían preparar el fin del tiempo profano y la reunión de todos los tiempos en Dios. A medida que se diluye esta perspectiva, la actividad fundadora queda progresivamente confinada en el tiempo profano.

La vida de estas nuevas sectas o Iglesias también contribuyó en otro sentido a levantar el escenario necesario para el surgi-

miento de formas modernas de agencia colectiva. A menudo exigían un fuerte compromiso por parte de sus miembros, y los empujaban a asociarse con otras personas más allá de los límites de la familia, el linaje, el vecindario o la lealtad feudal tradicional. De este modo crearon sociedades en las que todos estos lazos parciales importaban menos que la pertenencia a una comunidad religiosa, para la cual la pertenencia era una cuestión individual y fundamentalmente idéntica para todos. Algo de este tipo, por supuesto, había formado parte siempre de la doctrina de la Iglesia cristiana, pero la secta moderna vivía este aspecto de forma más intensa, y acostumbró a sus miembros a concebir su pertenencia como algo directo e individual. Quedaban así sentadas las bases para las modernas sociedades «horizontales» o de acceso directo, en las cuales la pertenencia no viene mediada por ningún grupo parcial, así como también para una forma de socialización que anima a la creación constante de nuevas asociaciones.[4]

El surgimiento de la esfera pública en Europa sólo adquiere sentido sobre este trasfondo económico, eclesial e íntimo-sentimental. Deberíamos concebirlo pues como parte de una familia de constituciones extrapolíticas y seculares de la «sociedad». Por un lado, va asociado a la economía, la más alejada del reino de lo político, en la medida en que no es un dominio que suponga ningún tipo de publicidad. Por otro lado, contribuyó a alimentar nuevas imágenes de la soberanía popular, las cuales dieron origen a su vez a nuevas y a veces temibles formas de acción política a lo largo del siglo XVIII.

4. Francis Fukuyama, cuya discusión de este punto en *Trust* me resultó de gran ayuda, también sostiene que la nueva forma de socialización que surge de esta corriente reformista contribuyó a crear las condiciones para una forma muy exitosa de desarrollo capitalista.

Capítulo 8

EL PUEBLO SOBERANO

La soberanía popular ocupa el tercer lugar dentro de la gran cadena de mutaciones en el imaginario social que han contribuido a constituir la sociedad moderna. También en este caso el origen es una teoría, que luego se infiltraría gradualmente en los imaginarios sociales hasta transformarlos totalmente. ¿Cómo sucedió esto? De hecho, podemos distinguir dos vías. Las definiré aquí como tipos ideales, aun reconociendo que aparecen a menudo combinadas en su evolución histórica real, hasta el punto de que a veces resultan difíciles de distinguir.

Por un lado, una teoría puede inspirar un nuevo tipo de actividad, y configurar de esta forma el imaginario de los grupos que adoptan estas nuevas prácticas. Encontramos ejemplos de este proceso en las primeras Iglesias puritanas, constituidas alrededor de la idea del convenio. Una innovación teológica trae consigo una nueva estructura eclesial, y el cambio se traslada a su vez a la historia política, pues las propias estructuras civiles estaban influidas en ciertas colonias norteamericanas por las estructuras de gobierno de las Iglesias, como en el caso del congregacionalismo de Connecticut, donde sólo aquellos que se convertían gozaban de plena ciudadanía.

Pero también puede ocurrir que el cambio en el imaginario social se produzca como consecuencia de la reinterpretación de una práctica previamente existente en el viejo orden. La nueva concepción de orden coloniza, por decirlo así, las antiguas formas de legitimidad, y en algunos casos las transforma, sin que llegue a producirse una ruptura clara.

El ejemplo perfecto de esto sería Estados Unidos. Las ideas de legitimidad dominantes en Gran Bretaña y América, res-

ponsables tanto de la Guerra Civil inglesa, por ejemplo, como de la rebelión inicial de las colonias, miraban básicamente hacia el pasado. Giraban alrededor de la idea de una «constitución antigua», un orden basado en la ley y que se hallaba en vigor desde tiempos inmemoriales, en virtud del cual el Parlamento tenía un lugar legítimo junto al rey. Ésta era una idea típica de una de las concepciones del orden premodernas más extendidas, que remitía a un «tiempo del origen» (en la expresión de Eliade), situado fuera del tiempo ordinario.

Esta antigua idea emerge de la Revolución americana convertida en una fundación plenamente asentada en la soberanía popular, en virtud de la cual la Constitución de Estados Unidos se pone en boca de «Nosotros, el pueblo». Pero esta expresión venía precedida en la Declaración de Independencia por la referencia a una ley natural idealizada, con la invocación de ciertas «verdades sostenidas como evidentes».[1] Con todo, la transición venía facilitada por el hecho de que la ley natural, según era entendida entonces, concedía un lugar importante a las asambleas electas y a su consentimiento a los impuestos. Todo cuanto hacía falta era cambiar su equilibrio interno hasta convertir las elecciones en la única fuente legítima de poder.

Sin embargo, para que un cambio de este tipo llegue a arraigar es preciso que se produzca también una transformación del imaginario social, en virtud de la cual la idea de fundación quede desvinculada del tiempo mítico de los orígenes y pase a ser vista como algo que la gente puede hacer hoy. En otras palabras, que se convierta en algo que puede ser el resultado de la acción colectiva en un tiempo contemporáneo y puramente secular. Este cambio tuvo lugar en algún momento del siglo XVIII, pero más hacia el final que hacia el principio. Las élites habían propuesto anteriormente diversas *theories* sobre la acción fundadora, pero no habían llegado a calar lo bastante en el imagi-

1. El salto no era tan grande como podría parecer, pues para los colonos los derechos que les correspondían como britanos eran ya especificaciones de los derechos «naturales»; véase Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1992, págs. 77-78, 187-188.

nario social general como para que pudieran llevarse a la práctica. De modo que la gran ruptura de 1688, tal como podría parecernos retrospectivamente, fue presentada en aquel momento como una forma de continuidad, un retorno a una legalidad preexistente. (En este punto tal vez nos engañe un cambio semántico. La «Gloriosa Revolución» tenía originalmente el sentido de un retorno a la posición original, no el sentido moderno de un cambio innovador. Por supuesto, la propia *Wirkungsgeschichte* [efecto sobre la historia subsiguiente] del proceso contribuyó a alterar este sentido.)

El encaje entre la nueva teoría y las prácticas tradicionales fue crucial para el resultado final. Si en el caso norteamericano pudo invocarse a la soberanía popular fue gracias a que podía encontrar un significado institucional de aceptación general. Todos los colonos aceptaban que la fundación de una nueva constitución requería algún tipo de asamblea, tal vez un poco más grande que las normales, como sucedió en Massachusetts en 1779. La fuerza de las viejas instituciones representativas ayudó a «interpretar» en términos prácticos el nuevo concepto.

Podemos decir que la Revolución americana partió de una cierta idea de legitimidad, y engendró por el camino otra muy diferente, evitando de algún modo que se produjera una ruptura radical. Los colonos comenzaron por afirmar los tradicionales «derechos de los ingleses» frente al arrogante e insensible gobierno imperial. Tan pronto como se consumó la ruptura con el rey y se dejó de prestar obediencia a los gobernadores, el liderazgo de la resistencia pasó de forma natural a los cuerpos legislativos electos ya existentes, asociados en un Congreso Continental. La analogía con la Guerra Civil de la década de 1640 era evidente.

Pero la guerra ha sido siempre una fuente de radicalización. La ruptura propiamente dicha tuvo lugar con una Declaración que afirmaba derechos humanos universales, ya no sólo de los ingleses. Ciertos Estados adoptaron nuevas constituciones basadas en la voluntad popular. En último término, todo el movimiento culmina en una Constitución que asienta claramente la nueva república en el orden moral moderno: como voluntad de

un pueblo que no necesitaba remitirse a ninguna ley preexistente para actuar como tal, sino que se veía a sí mismo como fuente de la ley.

El nuevo imaginario social procede esencialmente de una reinterpretación retrospectiva. Las fuerzas revolucionarias se movilizaron en gran medida sobre la base de la vieja y retrógrada idea de legitimidad. Este acto será visto después como un ejercicio de poder inherente a un pueblo soberano. La prueba de su existencia y legitimidad reside en el nuevo cuerpo político erigido. Pero la soberanía popular no habría podido hacer el trabajo si hubiese entrado en escena demasiado pronto. Su predecesora, la idea de invocar los derechos tradicionales de un pueblo definido por su constitución antigua, tenía que alentar el primer paso, movilizar a los colonos al conflicto, antes de verse relegada al olvido con la ingratitud hacia el pasado característica de las revoluciones modernas.

Por supuesto, esto no significa que no se produjera ningún cambio en el nivel de las prácticas, sino sólo en el nivel del discurso legitimador. Al contrario, se dieron algunos pasos importantes que sólo el nuevo discurso podía justificar. Ya he mencionado las nuevas constituciones estatales, como la de Massachusetts en 1779. Pero la Constitución federal misma es el ejemplo más llamativo. Desde la perspectiva Federalista, era imperativo crear un nuevo poder central que no fuera simplemente una emanación de los Estados; éste había sido el fallo principal del régimen confederal que trataban de reemplazar. Esta instancia tenía que ser algo más que un instrumento común para una serie de «pueblos» de diferentes Estados. La nueva unión gubernamental debía tener su propia base de legitimidad en un «pueblo de los Estados Unidos». Esta idea era esencial para el proyecto federalista.

Al mismo tiempo, esta proyección retrospectiva de la acción de un pueblo soberano no habría sido posible sin la continuidad de ciertas prácticas e instituciones que permitieron la reinterpretación de las acciones pasadas como el fruto de nuevos principios. La esencia de esta continuidad residía en la aceptación prácticamente universal entre los colonos de las asambleas

electas como formas legítimas de poder. Dicha aceptación era aún más sentida por el hecho de que estas asambleas electas habían sido el principal bastión de sus libertades locales frente a las interferencias de un ejecutivo bajo control real o imperial. Como máximo, llegada una encrucijada crucial como la adopción de una nueva constitución estatal, se recurría a asambleas especiales de mayor tamaño. La soberanía popular resultaba aceptable porque tenía un significado institucional claro e indiscutido. Éste fue el fundamento del nuevo orden.[2]

Muy diferente fue el caso de la Revolución francesa, con fatídicas consecuencias. La imposibilidad observada por todos los historiadores de «poner fin a la Revolución»[3] se debía en parte a que cualquier expresión particular de la soberanía popular podía ser cuestionada por otra facción, y encontrar un apoyo importante. Parte de la terrible inestabilidad de los primeros años de la Revolución tiene su origen en este hecho negativo, a saber, que el cambio de la legitimidad dinástica a la nacional no tenía un significado compartido en un imaginario social de amplia base.

No pretendo dar con esto una explicación global de la inestabilidad, sino una indicación de la influencia que tuvieron los diferentes factores para producir el resultado que todos cono-

2. «Nul ne craint aux Étas-Unis, comme c'est le cas en France, que le rapport de délégation puisse être assimilé à une pure forme de domination», Pierre Rosanvallon, *La Démocratie inachevée*, París, Gallimard, 2000, pág. 28. Este profundo acuerdo en torno a las formas de representación no evitaba tampoco que se produjeran intensos debates sobre su estructura, como demuestran las furiosas controversias que rodearon la nueva Constitución federal. Al hilo de éstas se plantearon incluso profundas cuestiones sobre la naturaleza de la representación; véase Bailyn, *op. cit.*, cap. 5. El acuerdo básico tampoco evitó que se produjeran levantamientos populares contra leyes votadas por las asambleas, como en el caso de la rebelión de Shay. Lo importante sin embargo es que tales rebeliones no pretendían establecer ningún modelo rival de legitimación; eran más bien el último recurso frente a lo que se veía como injusticias flagrantes provocadas por el sistema, por más legítimo que fuera. En este sentido, eran análogas a los levantamientos antes comentados que se daban en Francia durante el Antiguo Régimen. Véase el interesante tratamiento de Patrice Gueniffey, *La Politique de la Terreur*, París, Fayard, 2000, págs. 53-57.

3. François Furet, *La Révolution Française*, París, Hachette, 1988 (trad. cast.: *La Revolución francesa*, Madrid, Rialp, 1988).

cemos. Por supuesto, el hecho de que los nuevos principios no fueran aceptados por buena parte del entorno del rey, el ejército y la nobleza supuso un tremendo obstáculo para la estabilización. Incluso aquellos que estaban a favor de la nueva legitimidad estaban divididos. Pero lo que dio un filo tan mortífero a todas estas divisiones fue la ausencia de una idea compartida sobre el significado institucional de la soberanía de la nación.

El consejo de Burke a los revolucionarios fue que se mantuvieran fieles a su Constitución tradicional y la fueran reformando poco a poco. Pero esto ya no entraba dentro de las posibilidades. No era sólo que las instituciones representativas de esta Constitución, los Estados Generales, llevaran suspendidas 175 años. También estaban profundamente desacompasadas con la aspiración a una ciudadanía igualitaria que había surgido entre las clases educadas, la burguesía y buena parte de la aristocracia, y que encontró diversas expresiones: en sentido negativo, como un ataque a los privilegios aristocráticos, y en sentido positivo, como una muestra del entusiasmo por la Roma republicana y sus ideales.[4] Es por eso que la abolición de las cámaras separadas y la reunión de todos los delegados en una única Asamblea Nacional fue casi la primera demanda del Tercer Estado en 1789.

Más grave aún era que fuera de estas clases educadas había escasa noción de lo que podía significar una constitución representativa. Es cierto que un gran número de personas respondieron a la llamada de los Estados Generales, con sus *cahiers de doléance*, pero todo el proceso suponía la continuidad de la soberanía real; no era ni mucho menos un canal adecuado para expresar la voluntad popular.

Las esperanzas de los moderados iban en la línea de la prescripción de Burke: una evolución de la constitución tradicional que diera origen a unas instituciones representativas que pudieran ser vistas por todos como la expresión de la voluntad de la nación, a través de los votos de sus ciudadanos. Eso es lo que era ya la Casa de los Comunes en el siglo XVIII, aunque el

4. Véase Simon Schama, *Citizens*, Nueva York, Knopf, 1989, cap. 4.

«pueblo» era aquí una reducida élite, que consideraba hablar por todos en virtud de diversos tipos de representación virtual.

La evolución que había llevado a este resultado en Gran Bretaña había generado una idea del autogobierno que se había integrado en el imaginario social de la sociedad en su conjunto. Es por eso que las demandas de mayor participación popular tomaron la forma en Inglaterra de propuestas de extender el derecho al voto. El pueblo quería entrar en la estructura representativa establecida, tal y como pudo verse en la agitación cartista de las décadas de 1830 y 1840. El caso norteamericano iba un paso por delante en esta misma línea de evolución; sus asambleas representativas eran elegidas en general sobre la base del sufragio masculino.

Todas estas formas de autogobierno basadas en las asambleas electas entraban dentro del repertorio general de las sociedades anglosajonas. En Francia, en cambio, no sólo se hallaban ausentes del repertorio de las clases populares, sino que se habían desarrollado formas propias de protesta popular cuya estructura obedecía a una lógica enteramente distinta. Pero antes de pasar a esa cuestión tengo que hacer una observación general sobre las transiciones revolucionarias modernas basadas en teorías innovadoras.

La transición sólo puede tener lugar, en algún sentido parecido al deseado, si la teoría es comprendida e interiorizada por el «pueblo», o al menos por una importante minoría de activistas. Pero para un actor político comprender una teoría significa poder llevarla a la práctica en el mundo. La teoría es comprendida a través de las prácticas que la llevan a efecto. Es preciso que dichas prácticas tengan sentido para el actor, y un sentido acorde con el que prescribe la teoría. Pero lo que da sentido a las prácticas es el imaginario social. Y por lo tanto el elemento crucial en estas transiciones es que el pueblo (o sus segmentos activos) comparta un imaginario social capaz de cumplir con este requisito, es decir, que incluya formas de hacer realidad la nueva teoría.

Tal como sugerí en el capítulo 2, podemos concebir el imaginario social de un pueblo en cada momento como una espe-

cie de repertorio que incluye todas las prácticas que tienen sentido para este pueblo. La posibilidad de transformar la sociedad a partir de un nuevo principio de legitimidad requiere que el repertorio incluya formas de cumplir con este principio. Este requisito puede descomponerse en dos facetas: 1) los actores deben saber qué hacer, deben tener en su repertorio prácticas que puedan hacer efectivo el nuevo orden; y 2) el conjunto de los actores debe estar de acuerdo acerca de cuáles son estas prácticas.

Por hacer una analogía con la filosofía kantiana: las teorías son como las categorías abstractas, deben ser «esquematizadas» para recibir algún tipo de interpretación concreta en el dominio de la práctica, y ser por lo tanto operativas en la historia.

La modernidad ha conocido situaciones revolucionarias en las que faltaba casi por completo la primera faceta. Tomemos el caso ruso, por ejemplo: se suponía que el colapso del régimen zarista en 1917 debía abrir la puerta a una nueva legitimidad republicana, que el gobierno provisional suponía también que se definiría en la Asamblea Constituyente que convocaron para el año siguiente. Pero si hacemos caso al análisis de Orlando Figes, la masa de la población campesina simplemente no podía concebir al pueblo ruso como un agente soberano unitario.[5] Lo que sí comprendían perfectamente, y era propiamente su aspiración, era que el *mir* fuera libre para actuar por su cuenta, pudiera dividir las tierras que los nobles les habían usurpado (desde su perspectiva), y dejara de sufrir la represión del gobierno central. Su imaginario social incluía una *agencia colectiva local*, la de los habitantes de la aldea o *mir*. Eran conscientes de que esta agencia debía tratar con un gobierno nacional que podía hacerles mucho daño, y ocasionalmente incluso algún bien. Pero no tenían ningún concepto de *pueblo nacional* que pudiera tomar en sus manos el poder soberano arrebatado al gobierno despótico. Su repertorio no incluía acciones colectivas de este tipo en el nivel nacional; lo único que podían con-

5. Orlando Figes, *A People's Tragedy*, Londres, Penguin, 1997, págs. 98-101, 518-519 (trad. cast.: *La revolución rusa*, Barcelona, Edhasa, 2001).

cebir eran insurrecciones a gran escala, como la *Pugachov-schina*, cuyo objetivo no era derrocar y reemplazar el poder central, sino obligarlo a ser menos cruel e intrusivo.

En cambio, lo que faltaba en el periodo de la Revolución francesa era la segunda faceta. Circulaba más de una fórmula para hacer realidad la soberanía popular. Por otro lado, las instituciones tradicionales de los Estados Generales no eran adecuadas para este propósito; el pueblo (común) sólo elegía a una de las tres cámaras; y todo el sistema tenía por objeto representar a los súbditos en sus súplicas al monarca soberano.

Por otro lado, el espectro de teorías en circulación era mucho más amplio que en el caso norteamericano. Esto se debía en parte al hecho de que en el mundo anglosajón el fuerte influjo de las instituciones representativas sobre el imaginario inhibía la imaginación teórica, aunque también tiene su origen en la peculiar trayectoria de la cultura y el pensamiento franceses.

Particular relevancia tiene en el caso francés cierto espectro de teorías surgidas de la influencia de Rousseau. Dichas teorías compartían dos rasgos que resultarían fatídicos para el curso de la Revolución. El primero se hallaba implícito en el concepto de *volonté générale*, reflejo de la nueva y más radical redacción rousseauniana de la idea moderna de orden.

El principio de esta idea de orden, tal como hemos visto, es que todos son libres para escoger el mejor modo de perseguir su bienestar, pero de tal modo que los esfuerzos de unos contribuyan —o al menos no obstaculicen— los esfuerzos paralelos de otros. En otras palabras, la realización de nuestros planes de vida debe ser armónica. Pero esta armonía era concebida de diversos modos. Podía ser por ejemplo el resultado de un proceso gobernado por una mano invisible, como en la celebrada teoría de Adam Smith.[6] Pero esto nunca pareció suficiente, pues se

6. Locke había propuesto ya un embrión del mismo mecanismo. En su capítulo dedicado a la propiedad asegura: «Aquel que se apropia de la tierra mediante el trabajo no reduce, sino que incrementa el acervo de la humanidad. Pues las provisiones útiles para el mantenimiento de la vida humana producidas por un acre de tierra cercada y cultivada son (hablando con precisión) diez veces más que las producidas por un

consideraba que la armonía era algo que debía realizarse conscientemente, por nuestro seguimiento de la ley natural. Locke pensaba que esta ley había sido otorgada por Dios, y por lo tanto que la motivación para obedecerla era la misma que nos impulsa a obedecer al propio Dios: el sentimiento de obligación hacia nuestro Creador y el miedo del castigo eterno.

Más adelante, el miedo a Dios se vio reemplazado por la idea de una benevolencia impersonal, o bien por la idea de una simpatía natural. Pero lo que todas estas concepciones tempranas tienen en común es que presuponen una dualidad de motivaciones en nosotros: por un lado estamos tentados de servir nuestros propios intereses a expensas de los intereses de otros, y por el otro también podemos sentirnos movidos —por miedo a Dios, por una benevolencia impersonal, o por lo que sea— a actuar por el bien general. Es este dualismo lo que Rousseau quería dejar atrás. La auténtica armonía sólo puede darse cuando superamos esta dualidad, cuando mi amor hacia mí mismo coincide con mi deseo de realizar los fines legítimos de los demás agentes (aquellos que participan conmigo en esta armonización). En el lenguaje de Rousseau, los instintos primitivos del amor a uno mismo (*amour de soi*) y la compasión (*pitié*) se funden en el ser humano racional y virtuoso en un amor hacia el bien común, que en el contexto político se conoce como la voluntad general.

En otras palabras, en el hombre perfectamente virtuoso el amor a sí mismo ya no se distingue del amor a los otros. Pero la superación de esta distinción trae consigo un nuevo dualismo, que se plantea a otro nivel. Si el amor a uno mismo es también el amor a la humanidad, ¿cómo explicar las tendencias egoístas que luchan en nosotros contra la virtud? Éstas han de responder a otra motivación, que Rousseau llama amor propio (*amour propre*). Así pues, el cuidado de mí mismo pue-

---

acre de tierra igual de rica, pero todavía en común y sin cultivar. Por lo tanto, aquel que cerca un terreno y obtiene una mayor abundancia de las comodidades de la vida de diez acres de la que hubiera podido sacar de cien abandonados a la Naturaleza, puede bien decirse que ha entregado noventa acres a la Humanidad» (*Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 5.37).

de tomar dos formas distintas, tan opuestas entre sí como lo son el bien y el mal.

Esta distinción es nueva en el contexto de la Ilustración. Pero en otro sentido, supone un regreso a una forma de pensar profundamente anclada en la tradición. Cabe distinguir dos cualidades en la voluntad. Volvemos al mundo moral de Agustín: los seres humanos son capaces de dos formas de amor, una buena, otra mala. Pero se trata de un Agustín revisado, un Agustín pelagiano, si la paradoja no nos parece excesiva, pues la buena voluntad es ahora innata, natural, enteramente antropocéntrica, tal como Monseigneur de Beaumont vio con gran claridad.

Y sin embargo la teoría es en sí misma muy moderna, incluso dentro del orden moral moderno. El objetivo es armonizar las voluntades individuales, aunque eso implique crear una nueva identidad, un *moi commun*.[7] Lo que debemos rescatar es la libertad, la libertad individual de todos. La libertad es el bien supremo, hasta el punto de que Rousseau reinterpreta la oposición entre la virtud y el vicio para alinearla con la oposición entre libertad y esclavitud: «Car l'impulsion de l'appétit est esclavage, et l'obéissance à une loi qu'on s'est préscrite est liberté».[8] La ley que amamos, en la medida en que promueve el bien de todos, no es un freno para la libertad. Al contrario, procede de lo que hay de más auténtico en nosotros, de un amor a uno mismo que se amplía y traspone en un registro superior de moralidad. Es el fruto del paso de la soledad a la sociedad, que es también el paso de la condición animal a la humana:

> Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. [...] Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en re-

7. J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, libro 1, cap. 6 (trad. cast.: *El contrato social*, Madrid, Espasa Calpe, 1998).

8. *Ibid.*, libro 1, cap. 8.

gagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme toute entière s'élève à tel point que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradait souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné en fit un être intelligent et un homme.[9]

(Este tránsito del estado de naturaleza al estado civil produce un cambio muy notable en el hombre, pues sustituye en su conducta el instinto por la justicia, y da a sus acciones la moralidad que antes les faltaba. [...] Por más que se prive en este estado de muchas ventajas que le brinda la naturaleza, obtiene a cambio otras tan grandiosas —sus facultades se ejercitan y desarrollan, sus ideas se extienden, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva— que si los abusos de esta nueva condición no lo degradaran muchas veces por debajo de la que partió, debería bendecir sin cesar el feliz instante que lo apartó de ella para siempre, y que de un animal estúpido y limitado hizo un ser inteligente y un hombre.)

Lo que se opone a esta ley, en cambio, no es el auténtico yo, sino una voluntad corrompida y apartada de su debido curso por la dependencia de otros.

La redacción de Rousseau nos propone una psicología moral muy distinta de la concepción estándar en el periodo ilustrado, heredada de Locke. No sólo recupera una voluntad con dos cualidades potenciales, una buena y una mala; también presenta de un modo bien distinto la relación entre la razón y la buena voluntad. La versión más extendida pretende que la razón nos eleva a un punto de vista universal y nos convierte en espectadores imparciales, por lo que libera en nosotros una benevolencia general, o al menos nos enseña a contemplar de un modo más ilustrado nuestro interés personal. Para Rousseau, en cambio, esta clase de razón objetivadora está al servicio del pensamiento estratégico, y sólo sirve para enredarnos

9. *Ibid.*

aún más en los cálculos de poder que nos vuelven más y más dependientes de los otros, en el intento mismo de controlarlos a ellos.

Este yo estratégico, aislado de los demás y al mismo tiempo ansioso de obtener su aprobación, no hace sino reprimir todavía más al verdadero yo. La lucha por la virtud supone el intento de recuperar una voz que ha quedado enterrada y casi enmudecida en nosotros. Lo que necesitamos es lo contrario exacto del desinterés; necesitamos más bien un nuevo compromiso con lo más íntimo y esencial que hay en nosotros, que se ha vuelto casi inaudible en medio del clamor del mundo, y para lo que Rousseau utiliza el término tradicional de «conciencia».

> Conscience! Conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe.[10]

> (¡Conciencia! ¡Conciencia! Instinto divino, voz celeste e inmortal; guía segura de un ser ignorante y limitado, aunque inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que vuelves al hombre parecido a Dios. Tú das la excelencia a su naturaleza y la moralidad a sus acciones; sin ti yo no siento nada en mí que me eleve por encima de las bestias, más que el triste privilegio de acumular error sobre error, con la ayuda de un entendimiento sin reglas y de una razón sin principios.)

Esta teoría sugería un nuevo tipo de política, cuya aplicación práctica puede reconocerse en la fase más activa de la Revolución, 1792-1794. En primer lugar, se trata de una política

10. J.-J. Rousseau, «Profession de foi du vicaire savoyard», en *Émile*, París, Éditions Garnier, 1964, págs. 354-355 (trad. cast.: *Emilio*, Madrid, Alianza, 1997).

que convierte la virtud en un concepto central, y entiende esta virtud como la fusión entre el amor a uno mismo y el amor al país. Según lo expresó Robespierre en 1792: «L'âme de la République, c'est la vertu, c'est l'amour de la patrie, le dévouement magnanime qui confond tous les intérêts dans l'intérêt général».[11] En cierto sentido, esto suponía un retorno a la noción antigua de virtud, en la que Montesquieu había visto «el impulso principal» de las repúblicas, «une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre».[12] La idea sin embargo ha sido reeditada en los nuevos términos rousseaunianos de la fusión («qui confond tous les intérêts dans l'intérêt général»).

En segundo lugar, tiende al maniqueísmo. Desaparecen las zonas grises entre la virtud y el vicio. No queda ningún espacio legítimo para el interés privado junto al público, ni siquiera uno subordinado al amor hacia el bien general. El interés personal es un signo de corrupción, y por lo tanto de vicio, y en el límite puede volverse inseparable de la oposición. El egoísta termina por identificarse con el traidor.

En tercer lugar, y tal como se ha observado con frecuencia, esta clase de discurso político adquiere un tono casi religioso.[13] Se hacen numerosas referencias a lo sagrado (*l'union sacrée*, la «mano sacrílega» que mató a Marat, etc.).

Pero uno de los aspectos más fatídicos de esta política es, en cuarto lugar, su compleja noción de representación. Para Rousseau —y éste es el segundo aspecto importante de su teoría— la representación política normalmente expresada en una asamblea era anatema. Esta actitud iba asociada a su insistencia en la transparencia.[14] La voluntad general representa la máxima transparencia, pues cuando nuestras voluntades se funden en una

11. Citado en Georges Lefebvre, *Quatre-Vingts-neuf*, París, Éditions Sociales, 1970, págs. 245-246.

12. Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, libro 4, cap. 5 (trad. cast.: *El espíritu de las leyes*, Madrid, Alianza, 2003).

13. François Furet, *Penser la Révolution française*, París, Gallimard, 1978, pág. 276.

14. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: La Transparence et l'Obstacle*, París, Gallimard, 1971 (trad. cast.: *Jean-Jacques Rousseau: la transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus, 1983).

estamos máximamente presentes y abiertos unos a otros. La opacidad es inherente a las voluntades particulares, que a menudo tratan de imponerse por medio de estrategias indirectas, manipulaciones y falsas apariencias (lo que nos lleva a otra forma de representación, de tipo casi teatral, que es también mala y dañina). Esto explica que la desafección se asimile tan fácilmente desde esta perspectiva política con algún tipo de acción oculta e inconfesable, incluso con la conspiración, y se encuentre en el límite mismo de la traición. La voluntad general, en cambio, se manifiesta abiertamente, a la vista de todos. Es por eso que, para este tipo de política, es preciso que la voluntad general sea definida, declarada, casi habría que decir producida ante el pueblo, en un teatro de otra índole que Rousseau había descrito ya claramente. No es éste un teatro donde aparezcan actores ante los espectadores, sino uno modelado más bien sobre el festival público, donde todo el mundo es a la vez actor y espectador. Esto es lo que distingue el verdadero festival republicano de las formas modernas y degradadas de teatro. En el primero se puede preguntar perfectamente:

> Mais quels seront enfin les objets de ces spectacles? Rien, si l'on veut. Avec la liberté, partout où règne l'affluence, le bien-être y règne aussi. Plantez au milieu d'une place publique un pique couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faites mieux encore: donnez les spectateurs en spectacle; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis.[15]

> (Pero ¿cuál será el objeto de estos espectáculos? Nada, si se quiere. La libertad hace que la abundancia reine en todas partes, y asimismo el bienestar. Plantad en mitad de una plaza una lanza coronada de flores, reunid al pueblo alrededor, y tendréis

15. J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, en *Du Contrat Social*, París, Classiques Garnier, 1962, pág. 225. Vemos aquí que la transparencia buscada por Rousseau es enemiga de cualquier forma de representación, ya sea política, teatral o lingüística. Para ciertas relaciones diádicas, la transparencia y la unidad exigen que el mismo término figure en ambos extremos. Una de éstas es la relación x gobierna a y, así como x representa algo ante y.

una fiesta. Mejor aún: ofreced a los propios espectadores en espectáculo; haced que sean ellos mismos los actores; haced que cada uno de ellos se vea y se ame en los otros, para que todos estén más unidos.)

La transparencia, o en otras palabras la no representación, requiere una cierta forma de discurso, una donde la voluntad común se defina públicamente; requiere incluso formas de liturgia donde esta voluntad se ponga de manifiesto por y para el pueblo, y no de una vez por todas sino de forma repetida, casi podríamos decir que obsesiva. Eso explica una dimensión crucial del discurso revolucionario en estos infaustos años de París, donde la legitimidad debía ganarse a través de una formulación (finalmente correcta) de esa voluntad general que es ya, *ex ante*, la voluntad de la república sana y virtuosa. Eso ayuda a explicar también el carácter sorprendentemente verboso del conflicto entre facciones de 1792-1794. Pero también desvela la importancia que tenían los festivales revolucionarios estudiados por Mona Ozouf.[16] Estos festivales eran intentos de poner de manifiesto la república ante el pueblo, o de poner de manifiesto el pueblo ante sí mismo, siguiendo a Rousseau; a menudo tomaban la forma de ceremonias religiosas previas, como las procesiones del Corpus Christi.

Digo que la noción rousseauniana de representación era compleja porque iba más allá de la mera tesis negativa de prohibir las asambleas representativas. En el propio discurso revolucionario, y también en los festivales, podemos reconocer otro tipo de representación, de carácter discursivo o casi teatral. No pasa nada, podríamos decir; eso no infringe la prohibición rousseauniana; los festivales están de acuerdo incluso con su plan. Pero había aquí algo más inconfesable, y potencialmente más peligroso. En la medida en que la voluntad general sólo existe allí donde hay auténtica virtud, es decir, donde hay una verdadera fusión de las voluntades individual y colectiva, ¿qué ocurre cuando muchas personas, tal vez inclu-

16. Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire*, París, Gallimard, 1976.

so la mayoría, son todavía «corruptas», es decir, cuando no han alcanzado todavía esa fusión? Dicha voluntad sólo se dará entre la minoría de los virtuosos. Ellos serán los vehículos de la genuina voluntad general, que es objetivamente la de todo el mundo, es decir, la meta común que todos deberían suscribir, si fueran virtuosos.

¿Qué se supone que hará esta minoría, consciente de estar en lo correcto? ¿Permitir que se imponga una corrupta «voluntad de todos» en virtud de ciertos procedimientos de voto formalmente acordados? ¿Qué valor tendría esto si por hipótesis no puede haber aún ninguna auténtica república, donde la voluntad de todos coincida con la voluntad general? Probablemente la minoría considerará que la situación reclama una actuación dirigida a hacer realidad la verdadera república, lo que significa combatir la corrupción e imponer la virtud.

Vemos aquí la tentación de la política de vanguardia que tan terribles consecuencias ha tenido para nuestro mundo. Esta clase de política supone la aspiración a un nuevo tipo de representación. No se trata ya de la vieja representación premoderna, donde, en virtud de la estructura misma de las cosas, el rey representa a su reino, el obispo a su Iglesia, el duque a sus vasallos, y así sucesivamente, justamente porque al ocupar su lugar constituyen a sus subordinados como colectividades representables. Se trata de algo muy diferente, aunque igual que estas otras formas más antiguas de poder, los revolucionarios usarán formas casi teatrales de autopresentación para poner de relieve su función representativa.

Tampoco se trata de la representación en el sentido moderno, condenada por Rousseau, donde los diputados escogidos por los electores tienen capacidad para tomar decisiones vinculantes para todos. Podríamos decir que esta nueva versión, no del todo reconocida, viene a ser una especie de representación por «encarnación». La minoría encarna la voluntad general y es el único lugar donde ésta toma cuerpo. Pero es una pretensión difícil de formular, no sólo porque la minoría pretende distinguirse del modelo formal de los representantes electos, sino también porque hay algo inherentemente provi-

sional en su pretensión de hablar por todos. En hipótesis, nada de esto tendría lugar en una república auténticamente operativa. Sólo puede darse en el curso una transición revolucionaria. Forma parte de la teoría de la revolución; no tiene lugar en la teoría de gobierno.[17] De ahí proviene esa incoherencia que encontramos siempre en las políticas de vanguardia, incluidos sus ejemplos del siglo XX, como el bolchevismo.

En cualquier caso, la teoría —sólo parcialmente reconocida— de la representación por encarnación dio lugar a nuevas formas políticas. Está detrás del activismo de los nuevos clubes de vanguardia, cuyo ejemplo más celebrado serían los jacobinos. Siguiendo a Augustin Cochin, Furet ha puesto de relieve la importancia que tuvieron las *sociétés de pensée* en el proceso que llevó a la convocatoria de los Estados Generales.[18]

Encontramos aquí la base teórica para un tipo de política que nos resulta familiar a todos por el papel que desempeñó durante el efervescente periodo de 1792-1794, origen de una tradición moderna de la que encontramos continuaciones, por ejemplo, en el comunismo leninista. Se trata de una política de la virtud, entendida como fusión de la voluntad individual y la general, y una política maniquea, altamente «ideológica», casi se diría que religiosa en el tono. Busca la transparencia y teme por lo tanto su opuesto, las conspiraciones ocultas. Y practica dos formas de representación: primero, tanto en las formas discursivas como en las teatrales, pone de manifiesto la voluntad general; segundo, aunque sólo sea implícitamente, aspira a una forma de representación por encarnación.

Obviamente, era imposible que este proyecto político siguiera las prescripciones rousseaunianas al pie de la letra. No podía, por ejemplo, asumir su rechazo absoluto de las asambleas representativas. Esto era algo evidentemente irrealizable en un país con una población de 30 millones, en constante crecimiento. Pero la desconfianza rousseauniana hacia las asambleas es-

17. Gueniffey, en *La Politique*, hace buen uso de esta distinción en su exposición.
18. Furet, *Penser*, pág. 271.

taba presente en la praxis jacobina, en particular en la decisión de movilizar las secciones populares de París para actuar contra la Asamblea, e incluso purgarla, en mayo-junio de 1793. En este caso, la acción directa del pueblo debía imponerse a una institución representativa (parcialmente) corrupta.

Las consecuencias potencialmente explosivas de esta teoría y de las prácticas inspiradas por ella sólo se comprenden dentro del contexto antes descrito. Es un contexto definido por circunstancias negativas: primero, a diferencia de Estados Unidos, no había ningún consenso preexistente a nivel del imaginario social sobre lo que el gobierno del pueblo podía significar en términos institucionales; y segundo, la estabilidad que podría haber aportado un compromiso con el poder real, por más ilógico y heteróclito que resultara ser, precisamente por tratarse de una forma de continuidad con el pasado, estaba condenada inevitablemente por la oposición soterrada de Luis y su entorno. En este contexto adquiere gran importancia el abanico de teorías existentes sobre la soberanía popular; el hecho de que este abanico incluyera la radical versión de inspiración rousseauniana, en particular, tendría fatídicas consecuencias.

¿Significa eso que le echamos la culpa a la ideología de los revolucionarios por los «excesos» de 1792-1794, en particular por el Terror? No, eso sería demasiado simple. Debemos tener en cuenta otra faceta aún más importante dentro de esta transición. No se trata sólo del surgimiento de nuevas formas y prácticas políticas, engendradas por la teoría; también subsisten viejas prácticas, aunque bajo una nueva interpretación. Estas prácticas eran las formas de protesta y revuelta popular que se habían ido desarrollando entre las clases populares en la Francia del Antiguo Régimen. Estas formas seguían una lógica propia.

Los campesinos y los ciudadanos franceses tenían su propia forma de dar a conocer sus necesidades cuando la situación se volvía intolerable: el levantamiento rural o urbano. En las ciudades, cuando el precio del trigo se disparaba, por ejemplo, y corría la sospecha de que los mercaderes locales ocultaban trigo para aumentar sus beneficios, podían producirse disturbios di-

rigidos contra las autoridades municipales y/o los mercaderes responsables. Estos últimos terminaban muchas veces muertos, como resultado de una violencia parcialmente ritualizada que nuestra sensibilidad moderna encontraría atroz (por ejemplo, las víctimas eran decapitadas y sus cabezas exhibidas en público sobre una pica). Cuando el gobierno real reaccionaba, enviaba unos cuantos soldados a restaurar el orden, practicaba unos cuantos castigos ejemplares (más muertes, precedidas por sus propios elementos rituales, siempre presentes en las ejecuciones públicas bajo el antiguo régimen).[19] Pero no dejaría de tomar medidas para rebajar el precio del trigo, ya fuera imponiendo límites máximos o importando reservas de otros lugares.

Desde cierto punto de vista, puede verse todo el sangriento proceso como un diálogo entre la base y la cima de la pirámide del poder, como la expresión de un *cahier de doléance* en términos nada ambiguos. Pero el entendimiento de fondo que enmarca todo este diálogo es que el poder permanece siempre en la cima; nada más lejos, pues, de la concepción que hay detrás de la soberanía popular. La revuelta como tal no planteaba ninguna pretensión de poder popular.[20] Al contrario, el pueblo apelaba con frecuencia al viejo mito del buen rey traicionado por sus agentes y funcionarios locales, situación que debía ser reconducida en nombre del propio rey. En esta línea, los insurrectos de 1775 asaltaron almacenes y fijaron los precios por la fuerza, todo ello supuestamente *par l'ordre du roi*.[21] Las clases populares que funcionan de acuerdo con esta lógica deben transformar su repertorio antes de poder actuar como un pueblo soberano.

19. Podemos hacernos una idea de cuán refinadas y horribles (para nosotros) podían llegar a ser gracias a la descripción de la ejecución de Damiens, culpable de un intento de regicidio de Luis XV en 1757, en las fascinantes páginas iniciales de *Surveiller et Punir*, de Foucault.

20. Gueniffey avanza la tesis de que la insurrección popular del *ancien régime* «n'exprime aucune revendication sur le pouvoir, mais équivaut au contraire à une reconnaissance implicite de l'autonomie de ce dernier [...] Le peuple revendique moins la souveraineté qu'il n'affirme son droit de n'être pas opprimé» (*La Politique*, págs. 78-79).

21. Albert Soboul, «Violences collectives et rapports sociaux: Les foules révolutionnaires (1789-95)», en *La Révolution française*, París, Gallimard, 1981, pág. 578 (trad. cast.: *La revolución francesa*, Madrid, Tecnos, 1994).

En buena medida, la posibilidad de «poner fin a la Revolución» dependía de esta transformación del repertorio popular, del desarrollo de un nuevo imaginario social capaz de trasladar la expresión de la voluntad popular a unas elecciones ordenadas y regulares. Mientras tanto, como sucede siempre, tuvo lugar un conflicto por dar un nuevo sentido a las viejas prácticas.

Veamos por ejemplo la toma de la Bastilla, el 14 de julio de 1789. En muchos aspectos fue una insurrección popular al viejo estilo. Tenía un objetivo particular y limitado: hacerse con las armas supuestamente almacenadas en la Bastilla para defender París frente a la amenaza de los mercenarios suizos. Y terminó en un ritual de violencia tradicional: la ejecución del gobernador, y posterior exhibición de su cabeza sobre una pica. Pero del mismo modo que la revuelta inicial en las colonias en nombre de sus derechos tradicionales fue reinterpretada después como el acto innovador de un pueblo soberano, también la toma de la Bastilla terminó por verse como la afirmación del poder popular. La importancia del edificio ya no era el hecho particular y contingente de que contuviera armas (en realidad, no las contenía, pero se creía que sí), sino su naturaleza simbólica como prisión donde había personas arbitrariamente confinadas por decreto real.

De hecho, tal como ha mostrado William Sewell, la acción provocó al principio un cierto malestar, tanto en la Asamblea como entre las élites.[22] Todo el mundo estaba contento con el resultado (la retirada de las tropas reales), pero era más bien reticente con los medios utilizados, cuando no los censuraba directamente. Lo que se había producido era la clase de estallido de violencia popular que tanto temían las clases propietarias, y que la reforma de la Constitución tenía por objeto evitar. Sólo más tarde se dio a la acción una nueva lectura, como expresión de la voluntad popular y del derecho soberano del pueblo a defenderse. Con esta lectura se sentaban las bases de una nueva práctica, la insurrección revolucionaria. Era una prácti-

22. William Sewell, «Historical Events as Transformations of Structure: Inventing Revolution at the Bastille», *Theory and Society*, nº 25 (1996), págs. 841-881.

ca destinada a tener una larga y a menudo sangrienta carrera, tal como sabemos hoy. Pero tanto esta nueva forma como el imaginario que la animaba no podrían haber arraigado tan pronto si no hubiese existido una larga tradición de levantamientos urbanos.[23]

La distorsión creativa del recuerdo desempeñó un papel importante en la transformación del imaginario social. Fue proclamada en términos ritualizados exactamente un año después de los hechos, en la Fête de la Fédération, que según las expectativas de Lafayette debía estabilizar la revolución alrededor de una forma moderada de monarquía constitucional. Y por supuesto se ha convertido en *la* fecha simbólica del ascenso del pueblo al poder, la fiesta nacional anual de la República francesa.

Así pues, tanto en el caso norteamericano como en el francés se produjo una reinterpretación retrospectiva, y por lo tanto el nuevo imaginario estaba en deuda con el antiguo, al haber asumido éste parte de la carga de dar nacimiento a las nuevas formas, ya fueran la constitución federal o la tradición revolucionaria. A cambio, el nuevo imaginario llevaba las marcas de su origen: la primacía de las formas representativas en el caso norteamericano, y una glorificación de la insurrección popular, incluso una cierta liturgia de la revuelta, en el caso francés. A la larga, el reto pasaría a ser la unificación de esta

23. Colin Lucas, «The Crowd and Politics», en Colin Lucas (comp.), *The Political Culture of the French Revolution* (Oxford, Pergamon Press, 1988, págs. 259-285), estudia los cambios que introdujo la Revolución en el comportamiento de las masas urbanas. Parece como si la reinterpretación que proponían las élites hubiera tenido algún efecto. Para empezar, las demandas planteadas comenzaron a ir más allá de lo particular; comenzaron a incluir objetivos políticos más amplios. «Vive la nation! Le blé va diminuer!» cantaba la multitud en Nogent-le-Rotrou, asociando las demandas tradicionales a la nueva agenda de la política nacional (pág. 276). Y la muchedumbre que invadió la Convención en Germinal-Prairial del año 3 reclamaba «du pain et la Constitution de 1793» (pág. 278). Al hilo de esta ampliación de los objetivos, las masas estaban dispuestas a veces a dejarse guiar por los militantes de los clubes revolucionarios, es decir, por personas que estaban fuera del círculo de sus líderes habituales. Ésta fue la fórmula durante las famosas *journées*. Por otro lado, parecía que las masas seguían dando por supuesto que el poder normal residía en otra parte; esperaban que las autoridades debidamente constituidas asumieran sus responsabilidades. Los que invadieron la Convención en 1795 no sabían qué hacer una vez que habían logrado entrar en el recinto; el liderazgo quedó en manos de los diputados radicales.

tradición de la noble insurrección a través de un compromiso con las instituciones representativas estables.

Naturalmente, esta transformación no podía asentarse de forma inmediata una vez terminada la fase revolucionaria. La cultura original de la insurrección popular continuó teniendo mucho peso en el curso de los eventos. Vale la pena, pues, examinar con algo más de detalle esta cultura de las revueltas populares. Se trata de un tema muy amplio. Por un lado está la cuestión de las rebeliones rurales, que tuvieron un impacto propio y muy poderoso sobre el curso de la Revolución, aunque fueron los levantamientos urbanos los que influyeron de forma más directa sobre el enfrentamiento entre facciones en la capital.

Si nos centramos en los motines de hambre, por ejemplo, no hay duda de que estaban basados en una concepción popular del precio normal. Era éste un elemento crucial en lo que se ha llamado la «economía moral» de los estratos populares, a saber, la concepción normativa de las relaciones económicas, muchas veces implícita, que todos compartían y que estaba detrás de su hostilidad hacia el incipiente capitalismo.[24] Por supuesto, nadie pretendía que estas normas se realizaran plenamente. El pueblo era demasiado consciente del peso opresivo de las instituciones y los poderes: los nobles, los ricos mercaderes, etc. Pero cuando la situación se volvía realmente intolerable, era preciso intervenir.

El hecho de que un precio fuera «anormal» podía explicarse siempre a partir de una intervención humana culpable y claramente identificable. A menudo, el culpable era el «acaparador» (*accapareur*), el mercader que retenía provisiones para beneficiarse de la subida de los precios; pero otras veces los blancos de la ira popular eran los agentes gubernamentales, ya fuera por su connivencia con los mercaderes o por su negligencia en el deber de conseguir reservas a tiempo, lo que les convertía en culpables principales. Para la mentalidad popular, sin embargo, el problema no era tanto de incompetencia o falta de atención como de pura mala fe. Los funcionarios públicos que no

24. Thompson, «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century», págs. 76-136.

cumplían con su deber no eran vistos como unos ineptos, sino como enemigos del pueblo. Esto explica por qué la carencia se explicaba tan a menudo en términos de conspiraciones aristocráticas durante la Revolución. La desgracia no puede ser el resultado de una metedura de pata, sino de una mala voluntad.

Hay dos aspectos cruciales que observar en esta mentalidad. Primero, no da mucho pie a la influencia de mecanismos impersonales. No dejaba espacio para la nueva concepción de la economía, donde la escasez y el exceso se explican a partir de una cierta situación del mercado, la cual puede verse afectada a su vez por eventos que han tenido lugar en lugares remotos. Si los precios suben, es porque el acaparador esconde sus reservas para aprovecharse aún más de nosotros. Por supuesto, la gente sabía que las cosechas podían ser buenas o malas, y que en este sentido los periodos de escasez eran también un fenómeno natural. Pero pensaban que los poderes establecidos estaban en condiciones, dentro de ciertos límites, de obtener las provisiones necesarias en otros lugares y evitar al menos las subidas de precio más dramáticas. Puede verse aquí otro signo, si se quiere, de la mentalidad del súbdito, que tiende a atribuir a sus gobernantes unos poderes que en realidad no poseen. También es una mentalidad que se sitúa claramente en las antípodas del capitalismo, al no dejar espacio para una economía ordenada según leyes impersonales, un concepto central para la nueva economía política; por otro lado, tiende a exigir un remedio intervencionista para cualquier mal.

Esta creencia en el poder de la intervención directa refleja una segunda faceta importante de esta mentalidad: si las cosas van mal, es siempre culpa de alguien. Sólo hace falta identificar al culpable y actuar contra él. Es más, como el agente responsable es siempre malvado —no un causante inconsciente e involuntario de una desgracia, sino un agente malvado, incluso criminal—, actuar contra él no es sólo una forma de neutralizar su acción previa, sino también una forma de castigarla. Es una cuestión de justicia elemental. Pero había algo más: la retribución tiene a menudo el sentido no sólo de castigar un mal, sino el de purgar un elemento nocivo.

Tal vez este último factor explique por qué los castigos tomaban a menudo una forma tan extrema y violenta; el castigo de un acaparador podía ser la muerte, por ejemplo. Pero también da sentido a la dimensión simbólica y casi ritual del castigo, incluido el capital, como si el objetivo fuera eliminar el mal a un nivel simbólico-mágico, además de neutralizar a un adversario concreto. Estamos en el mundo (extraño para nosotros) de la ley penal del *ancien régime*, con sus diferentes formas de «reparación honorable», que aspiraban en cierto modo a deshacer el crimen a nivel simbólico. Podemos hacernos una vívida imagen de todo esto a través de la apasionante e inquietante descripción del castigo de Damiens, culpable de un intento de regicidio contra Luis XV, que propone Foucault.[25]

En resumen, podría decirse que para esta mentalidad, la parte culpable era a menudo también el chivo expiatorio. Soboul propone el siguiente ejemplo:

> Meurtre du bouc-émissaire: ceux de Berthier de Sauvigny, intendant de Paris, et de son beau-père Foullon de Doué, conseiller d'État, le 22 juillet 1789, place de Grève. Ce dernier aurait un jour déclaré que si le peuple manquait de pain, il n'avait qu'à manger du foin. Arrêté à Vitry, il fut amené à l'Hôtel-de-Ville de Paris «ayant un bouquet d'orties sous le menton», raconte Hardy, «de l'herbe dans la bouche et devant lui comme cabriolet une botte de foin». Lafayette ayant, du balcon de l'Hotel-de-Ville, proposé «à tous ceux qui consentiraient que le sieur Foullon fût conduit en prison de lever la main», la foule se récria: «Pendu, Pendu, point de prison!». Foullon est saisi, trîné place de Grève «où il est aussitôt pendu à la corde d'un réverbère et élevé à la hauteur de trente pieds, mais cette corde ayant cassé et après l'avoir raccrochée à plusieurs reprises, on lui coupa enfin la tête que l'on mit au bout d'une pique». Berthier dut baiser la tête de son beau-père, puis il fut massacré. Comble de l'humiliation: les cadavres furent traînés nus dans les rues.[26]

25. Foucault, *Vigilar y castigar*.

(Asesinato del chivo expiatorio: de Berthier de Sauvigny, Intendente de París, y de su suegro Foullon de Doué, consejero del Estado, el 22 de julio de 1789 en la plaza de Grève. Corría el rumor de que este último había dicho que si la gente no tenía pan, sólo tenía que comer heno. Arrestado en Vitry, fue llevado al Hotel-de-Ville de París «con un ramo de ortigas bajo la barbilla», según cuenta Hardy, «hierba en la boca, y frente a él una bala de heno a modo de carro». Después de que Lafayette propusiera, desde el balcón del Hôtel de Ville, «que levantaran la mano todos los que estuvieran de acuerdo en que el Señor Fouton fuera llevado a prisión», el populacho gritó: «¡Colgadle, colgadle, nada de prisión!». Foullon fue prendido, arrastrado hasta la plaza de Grève, «donde fue colgado de una farola con una cuerda y levantado hasta la altura de treinta pies, pero la cuerda se rompió y tras varios intentos terminaron por cortarle la cabeza y clavarla en una pica». Berthier tuvo que besar la cabeza de su suegro, y luego fue masacrado. El súmmum de la humillación: los cadáveres fueron paseados desnudos por las calles.)

Toda esta puesta en escena puede parecernos la muestra de un sentido del humor cruel y desagradable. Foullon se ve forzado a representar el papel de comedor de heno, el mismo que él había deseado supuestamente para el pueblo. Pero el hecho de que la ceremonia de la reparación del honor tenga lugar en una atmósfera de celebración y algarabía, como afirmación del poder popular, no contradice en lo más mínimo su poder simbólico purificador. Sabemos de muchos otros contextos donde las ceremonias premodernas tenían este doble aspecto, donde la festividad popular no contradecía para nada la eficacia simbólica. El ejemplo paradigmático son los Carnavales. De hecho, hablar siquiera de un doble aspecto refleja la mentalidad «seria» y desencantada típicamente moderna, donde lo religioso y lo espiritual no encajan con la risa y la espontaneidad. Nuestra perspectiva refleja la larga represión de la religión de nuestros antepasados que nos ha convertido en «modernos». El propio Soboul, hablando de un castigo menos extremo impuesto con frecuencia a

26. Soboul, *op. cit.*, pág. 577.

los acaparadores, el saqueo de su casa o de su tienda, dice: «L'incendie accompagne souvent le saccage, mais il revêt une signification autrement symbolique: son pouvoir de destruction à la fois spectaculaire et total lui confère une valeur quasi-magique, certainment purificatrice. C'est par le feu que le peuple en révolte détruit tous les symboles d'oppression et de misère: les postes de guet en août 1788; les barrières de l'octroi parisien, dès avant la prise de la Bastille; les terriers lors de la Grande Peur, et quelques châteaux par la même occasion».[27] («El fuego acompaña a menudo al saqueo, pero tiene también un significado simbólico: su poder destructor, a la vez total y espectacular, le confiere un valor casi mágico, ciertamente purificador. Es por el fuego como el pueblo amotinado destruye todos los símbolos de la opresión y la miseria: los puestos de vigilancia en agosto de 1788; las barreras de la aduana parisina, antes incluso de la toma de la Bastilla; los registros feudales en la época del Gran Miedo, y algunos castillos en la misma ocasión.»)

El hecho de que las palabras de Foullon, nada más que palabras, parecieran merecer una sentencia tan extrema tiene ciertamente algo que ver con el contexto revolucionario. Pero también refleja la importancia que atribuye la mentalidad popular a la mala voluntad del culpable. Lo que hizo no era tan grave, aunque fuera una persona vinculada al intendente, un funcionario real y por lo tanto susceptible de sospecha. Pero sus (supuestas) palabras eran la expresión más pura posible del desprecio y la hostilidad.

¿Qué clase de luz arroja esta cultura de la insurrección popular sobre el curso de la Revolución, y en particular sobre el *dérapage* de 1792-1794, la pendiente que llevaría al Terror? Tan

27. *Ibid.*, pág. 579. Soboul también observa que tales acciones colectivas iban dirigidas en gran medida hacia fines concretos, y daban por supuesta cierta moralidad tradicional: «Le pillage répondait à l'égalitarisme foncier des sans-culottes: la reprise individuelle se légitimait par la disproportion des conditions d'existence, l'exhortation au pillage ou son apologie n'ayant jamais d'ailleurs visé que les boutiques de comestibles et de denrées de première nécessité» (pág. 578). Por otro lado, existía cierta proporción en las represalias, que iban desde el ahorcamiento en efigie hasta la pena capital.

pronto como abandonamos el intento de explicar el Terror simplemente a partir de las circunstancias externas de la guerra y la resistencia armada regional —y Furet ha mostrado de forma convincente que estas explicaciones no son realmente convincentes—,[28] podríamos tener la tentación de explicarlo en términos ideológicos, a partir de la teorías que animaban a los grupos más radicales, principalmente Robespierre y los jacobinos. No es que estas teorías dejaran de tener su efecto, pero una explicación en términos estrictamente ideológicos resulta demasiado simple.

Lo que esta explicación deja fuera es el inmenso peso que tuvieron sobre el curso de los eventos los elementos populares de París, a menudo llamados los *sans-culottes*. Su posición era sin duda estratégica, y su apoyo resultó esencial en diversos puntos de la Revolución, incluso para la propia supervivencia de ésta; hasta Thermidor, podían intervenir de forma decisiva en los enfrentamientos entre facciones.

Podemos formular la primera de estas relaciones de diversas formas. Podríamos decir que los *sans-culottes* «salvaron» la Revolución, porque en ciertos momentos cruciales, cuando las fuerzas contrarrevolucionarias amenazaban con aplastarla, la acción popular inclinó la balanza. Ésta es ciertamente una lectura plausible de la situación de julio de 1789, cuando el rey envió sus tropas a París y el levantamiento popular le indujo a retirarlas.

Podemos ver también desde otro ángulo esta relación de fuerzas. Las élites revolucionarias no podían apelar en ningún caso a las fuerzas armadas realistas, ya fuera dentro o fuera del país, lo cual las exponía a que los movimientos populares se les fueran de las manos. Esto es lo que ocurrió el 10 de agosto de 1792, y siguió ocurriendo de forma recurrente hasta Thermidor, en formas más o menos amenazadoras. De hecho, el espectro de un levantamiento popular incontrolable sólo quedó descartado el 18 de Brumario. La situación fue particularmente dramática durante las masacres de septiembre de 1792. Los líderes

28. Véase François Furet, *La Révolution française au débat*, París, Gallimard, 1999 (trad. cast.: *La revolución a debate*, Madrid, Encuentro, 2000).

burgueses de la república estaban lejos de aprobar la situación; más aún, estaban llenos de miedo. Pero se sentían impotentes, a menos que apelaran a las fuerzas armadas realistas, lo que era inconcebible y seguramente hubiera sido un acto suicida por su parte.

En consecuencia, se vieron forzados no sólo a permitir que las cosas siguieran su curso, sino a tomar incluso el liderazgo del movimiento popular, a llevar a la práctica su propia versión del programa popular, más controlada y moderada (o al menos eso esperaban). Dicho programa incluía algún elemento de terror; luego debía haber Terror. Tal como lo expresaría Danton un año más tarde: «Profitons des fautes de nos prédécesseurs; faisons ce que n'a pas fait l'Assemblée Législative: soyons terribles pour dispenser le peuple de l'être».[29] («Aprovechemos los errores de nuestros predecesores, hagamos lo que no hizo la Asamblea Legislativa: seamos terribles para dispensar al pueblo de serlo.») Pero el motivo no era en realidad la indulgencia hacia los delicados sentimientos del pueblo; era básicamente una cuestión de supervivencia.

A partir de entonces, y por la dinámica propia de las rivalidades, la supervivencia vino a definirse en términos cada vez más estrechos. Al comienzo, lo que estaba en juego era la existencia de la Revolución; más tarde, lo crucial pasó a ser la supervivencia de un partido que se autoidentificaba con la Revolución, luego de las facciones dentro del partido, hasta que se produjo finalmente el colapso en un contexto militar menos amenazador, el 9 de Thermidor. A medida que los revolucionarios se giran unos contra otros, el pueblo se convierte en árbitro, en virtud de la segunda forma de dependencia antes descrita.

29. Citado en Soboul, *op. cit.*, pág. 289. Gueniffey muestra cómo la influencia de las masas parisinas, con sus obsesiones sobre conspiraciones y enemigos ocultos, inteligentemente alimentadas por Marat y otros, comenzó a alterar muy pronto las convicciones liberales de los miembros de la Asamblea Constituyente. Para algunos de ellos, parecía necesario simular al menos que se estaba haciendo lo que el populacho reclamaba. Era preciso calmar «la fermentation populaire», crear un «abcès de fixation» para la agitación extraparlamentaria, «faire obstacle au déchaînement d'une violence ressentie comme barbare et primitive» (*op. cit.*, págs. 81-93).

Todo esto significa que, durante algún tiempo, las aspiraciones y los puntos de vista de los *milieux* populares de París tuvieron una influencia importante sobre las medidas y las formas de gobierno de la Revolución. Las élites sociales nunca perdieron el control. No se repitieron los hechos de Münster en 1536. Podríamos decir incluso que el milagro de todo este periodo de política radical fue que la Convención, aunque purgada e intimidada, permanece, sin embargo, teóricamente con el control de la situación, que es lo que le permitió poner fin a todo este periodo en Thermidor. Paradójicamente, tal vez sea el genio de Robespierre para el equilibrismo político lo que explica la supervivencia de las formas parlamentarias.

Durante algún tiempo, sin embargo, las élites revolucionarias tuvieron que seguir la corriente de las aspiraciones y las metas populares, mucho más de lo que hubieran querido. Incluso la minoría robespierrista actuaba claramente con gran reticencia al adoptar ciertas medidas anticapitalistas de control económico.

Todo esto significa que el periodo de extremismo revolucionario tiene una doble fuente. Una es ciertamente el discurso y la teoría inspirados en el modelo de Rousseau; pero también hunde sus raíces en la mentalidad de la insurrección popular. Había muchos puntos además en los que ambas perspectivas iban en paralelo.

La desconfianza hacia la representación era uno de estos puntos. Era fácil convencer a los *sans-culottes* de que la soberanía popular encuentra su expresión paradigmática en la acción directa, aunque también aquí el pasado tenía un enorme peso. En las *journées* cruciales de la revuelta popular, el liderazgo y el programa procedían siempre de las élites. En la única gran excepción, la *journée* posthermidoriana de marzo de 1795, el pueblo se volvió extrañamente pasivo tras rodear la Convención, como si perdido todo liderazgo no supiera qué hacer a continuación.[30] Aún seguía en pie el viejo modelo, para el que la insurrección no tenía como meta asumir directamente el control

30. Véase Lucas, *op. cit.*, págs. 259-285.

de la situación, sino inducir al poder a emprender las acciones deseadas.

Por otro lado, el tono moralista y maniqueo de la ideología rousseauniana tocaba una fibra popular. Que la mera desafección pudiera convertirse en una forma de traición encajaba bien en la creencia de que toda desgracia tenía alguna causa malvada. Y la tendencia a ver una conspiración detrás de cada desgracia estaba presente tanto en la cultura popular como en la ideología de la élite. Podría ser incluso que la convergencia en este punto fuera en sí misma el resultado de una influencia recíproca. La retórica popular de las conspiraciones y las tramas surgió muy pronto, animada por demagogos como Marat. Esto pudo contribuir a decantar la propia ideología revolucionaria.

Pero la convergencia más sorprendente es el Terror mismo. Se trataba al principio de una violencia dirigida contra los agentes de la desgracia, vistos como enemigos, como traidores merecedores de castigo. Pero con el paso del tiempo, Robespierre fue dando cada vez más espacio al discurso de la virtud y la purificación. El último gran rebrote del Terror, en las semanas previas a Thermidor, vino justificado por la necesidad de purgar la república del vicio, para que pudiera emerger en toda su pureza.

Dicho en otros términos, tanto la cultura popular como la ideología de la élite convergían en una doctrina del chivo expiatorio. El Terror vendría a ser síntesis de los dos, una especie de compromiso, si podemos permitirnos un término psicoanalítico de este tipo. Cada parte aportaba algo a esta síntesis. Podríamos decir que la necesidad de que el liderazgo pasara por un relativo seguimiento de los estratos populares hizo realidad la versión más extrema de la política rousseauniana de la virtud, una reversión a la violencia y a la purga que tal vez no se habría producido nunca en un contexto controlado por las élites.

Al mismo tiempo, la tendencia popular al castigo y a la purga resultó purgada a su vez de sus elementos mágico-simbólicos. Quedó «modernizada» y «racionalizada». Eso significa que recibió en primer lugar un fundamento moral: sólo debía diri-

girse contra aquellos que realmente merecían morir, de acuerdo con la teoría racional de la virtud y la purificación. Segundo, el castigo en sí mismo tomaba una forma racional, «limpia», mediada por un instrumento moderno y «científico», la guillotina, que reemplazaba el sanguinario simbolismo del *ancien régime*. Tercero, el ritual quedó purgado de toda mezcla con lo festivo y lo criminal, de la promiscuidad carnavalesca de la risa y la muerte, que había sido un elemento esencial de la cultura popular tradicional. Era preciso aplicar criterios racionales; era preciso aplicarlos a sangre fría, después de la debida deliberación; y la muerte debía administrarse de un modo directo, casi clínico, por medio de una máquina moderna y eficiente.

Es como si la institución del chivo expiatorio hubiera pasado por su propia Reforma, por su propio proceso de desencantamiento orientado a integrarlo en la Era de la Razón. Nada tiene de extraño, pues, que el discurso robespierriano de la razón se parezca cada vez más a una forma de locura sin precedentes. A esto parecían haber llegado el Incorruptible en el verano de 1794. Prisionero de su propio discurso, obsesionado por un mito que al principio no era tal vez más que una racionalización necesaria, Robespierre se entrega a una huida hacia adelante jalonada de proyectos cada vez más extravagantes; la esperanza de definir de una vez por todas el fundamento metafísico de todo, reflejada en la fiesta del Ser Supremo, va acompañada de carros cada vez más cargados de víctimas.[31]

La situación tenía que terminar en algún momento, y lo hizo en Thermidor. Pero nos ha dejado un legado problemático: la conexión entre la revolución democratizadora y la violencia dirigida contra el chivo expiatorio. Es una conexión que se ha reproducido en distintos contextos a lo largo de los dos siglos si-

31. Las extravagantes ambiciones metafísicas de Robespierre durante sus últimos meses en el poder quedaron expresadas en el informe que presentó ante la Convención el 5 de febrero de 1794: el objetivo de la Revolución era terminar con el vicio e inaugurar el reino de la virtud, para «remplir les voeux de la nature, accomplir les destinées de l'humanité, tenir les promesses de la philosophie, absoudre la Providence du long règne du crime et de la tyrannie», e instalar «toutes les vertus et tous les miracles de la république» en el lugar de «tous les vices et tous les ridicules de la monarchie» (citado en Gueniffey, *op. cit.*, pág. 313).

guientes. El resultado es siempre un círculo autodestructivo, y sin embargo nunca parece desaparecer del todo. Se trata de uno de los rasgos más inquietantes de la modernidad.[32]

Así pues, las dos grandes revoluciones del siglo XVIII inauguraron una nueva era de soberanía popular a partir de una dialéctica entre dos imaginarios sociales, el nuevo y el tradicional. Una dialéctica que contribuyó a determinar el curso respectivo de aquellas revoluciones, y que resultó ser extraordinariamente compleja, conflictiva y cargada de compromisos imprevistos entre lo viejo y lo nuevo.

Es más, la Revolución francesa no llegó a producir una solución para el problema que ella misma se había planteado: cómo articular una expresión institucional estable para la nueva idea de legitimidad adoptada, la soberanía popular. Lo cual a su vez requeriría el desarrollo de un imaginario social ampliamente compartido que diera sentido a estas prácticas.

La gran batalla entre las diferentes facciones revolucionarias giró alrededor de la siguiente cuestión: ¿cuál era la expresión institucional correcta de la soberanía de la nación? En estos términos quedó siempre definido el conflicto. Cada facción tenía una fórmula que ofrecer como realización propia de aquel principio: podía tomar la forma de una república o de una monarquía constitucional, depender de la representación indirecta o de alguna relación más inmediata entre el pueblo y sus representantes, aspirar a la manifestación de intereses diversos o a la expresión indivisa de una voluntad general. La imposibilidad de decidir entre estos distintos procedimientos e instituciones tuvo que resolverse al fin en el límite extremo de todos ellos, es decir, recurriendo a la fuerza. Al final, los propios miembros de la Convención elegida por el pueblo fueron víctimas de una purga

32. Toda la cuestión de la relación entre la Revolución y la violencia requiere mayor estudio, a ser posible guiada por los escritos de René Girard. Por mi parte he dado un tratamiento algo más extenso a los imaginarios sociales de la Revolución francesa y su relación con el Terror en Charles Taylor, «La Terreur et l'imaginaire moderne», conferencia en memoria de François Furet, mayo de 2001. Pero esto sólo roza la superficie del inmenso problema de la violencia posrevolucionaria moderna.

en 1793, bajo la amenaza de los activistas de las secciones de París, y ello, claro está, en nombre del pueblo.

Los términos de este conflicto —su peculiar naturaleza intensamente ideológica, la inmensa importancia atribuida a la justificación teórica y a los modelos de buen gobierno, en unos días en los que otros peligros de orden más práctico y urgente, como la invasión extranjera y la insurrección contrarrevolucionaria interna, parecían exigir un lugar en lo alto de la agenda— deben entenderse en este contexto. El discurso no era una simple tapadera para la realidad subyacente del interés de grupo y la defensa militar, un diagnóstico que sólo será cierto más tarde, en el periodo del Directorio. Hay que decir más bien que todo este debate iba en serio, y que su objetivo era establecer que la versión de la soberanía popular propuesta por el propio grupo era la única legítima. Esto significaba que por más lagunas que contuviera el discurso, se planteaba siempre con fatal seriedad, y esto también vale para el discurso de los jacobinos, para quienes los criterios de representación genuina del pueblo giraban esencialmente alrededor de la virtud de los líderes, los cuales representan al todo en el sentido más literal, frente a las facciones egoístas y disolventes. La expresión «fatal seriedad» adquiere su sentido más propio en el caso de los jacobinos.

Tal como ha argumentado Furet, la locura asesina de la crisis revolucionaria no puede verse como una especie de espuma retórica provocada por unas batallas que tendrían más que ver con la supervivencia nacional o la rivalidad entre grupos. Es preciso concederle la debida importancia,[33] aun reconociendo que la batalla retórica terminó adoptando formas extrañas y temibles, como consecuencia del inmenso campo de fuerza creado por la cultura popular, sus demandas y sus expectativas.

El problema de «poner fin a la Revolución» siguió pesando sobre la sociedad francesa hasta la Restauración, incluso hasta bien entrado el siglo XIX.[34] La recuperación de cierta estabili-

33. Furet, *Penser la Révolution française*.
34. Pierre Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, París, Gallimard, 1985, págs. 16-17, 285.

dad en la fase posterior a la Revolución sólo fue posible a través de la aceptación general de una cierta forma de gobierno representativo. Esto suponía dar respuesta al doble problema que el periodo revolucionario había dejado sin resolver: que las élites políticas llegaran a un acuerdo sobre las instituciones representativas, y que éste pudiera al mismo tiempo integrarse en el imaginario social popular.

Durante la Restauración, la oposición de los ultramonárquicos hizo que las cosas se pusieran de nuevo muy difíciles. Y las crecientes divisiones sociales que trajo consigo el ascenso de la clase media hicieron aún más difícil salvar la brecha entre el constitucionalismo de la élite y el repertorio popular. La Revolución, al contrario, siguió bien viva para un buen número de radicales, no sólo como vía de acceso al necesario orden institucional, sino como momento paradigmático de la soberanía popular misma. Algo así como el escenario revolucionario, lo que Robert Tombs llama «el drama pasional Revolucionario», siguió presente en la imaginación de los radicales y en la memoria popular, en espera de que se repitiera de nuevo para hacer realidad finalmente la promesa de 1789.[35] En estas circunstancias, el espectro de una revolución renovada nunca podría dejarse atrás, por más veces que se repitiera que «la Revolución ha terminado».

Tal como vieron Guizot, los Doctrinarios, Thiers y más tarde Gambetta, la única solución era evolucionar hacia una serie de formas que fueran generalmente reconocidas como la realización debida del nuevo principio de legitimidad. Guizot y los Doctrinarios comprendían que esto significaba el desarrollo de un nuevo imaginario social de amplia base, pero sus propias instituciones representativas de élite, con sus limitaciones en el sufragio, nunca podrían lograr que cristalizara alrededor de ellas, tal como fue quedando claro a partir de 1830.[36]

Con el tiempo, la Francia republicana terminaría por encontrar esas formas, pero sólo después de que se reconociera el

35. Robert Tombs, *France: 1814-1914*, Londres, Longman, 1996, págs. 20-26.
36. Rosanvallon, *op. cit.*, pág. 80, cap. 9.

sufragio masculino. Gambetta se dio cuenta de que la única forma de que el pueblo pudiera desarrollar un nuevo imaginario social alrededor de las instituciones representativas era por la vía de la participación en su elección.[37]

Sin embargo, las formas que finalmente se impusieron en Francia resultaron mantener diferencias interesantes con el modelo angloamericano. Pierre Rosanvallon ha estudiado el peculiar camino que recorrió la tradición republicana francesa para llegar al sufragio universal, y saca a la luz la diferente estructura de su imaginario social.[38]

37. «Je parle pour ceux qui, parmi les conservateurs, ont quelque souci de la stabilité, quelque souci de la légalité, quelque souci de la modération pratiquée avec persévérance dans la vie publique. Le leur dis, à ceux-là: comment ne voyez-vous pas qu'avec le suffrage universel, si on le laisse librement fonctionner si on respecte, quand il s'est prononcé, son indépendance et l'autorité de ses décisions, comment ne voyez vous pas, dis-je, que vous avez là un moyen de terminer pacifiquement tous les conflits, de dénouer toutes les crises, et que, si le suffrage universel fonctionne dans la plénitude de la souveraineté, il n'y a pas de révolution possible, parce qu'il n'y a plus de révolution à tenter, plus de coup d'État à redouter quand la France a parlé.» Discurso de Gambetta del 9 de octubre de 1877, citado en Rosanvallon, *ibid.*, págs. 364-365.

38. Pierre Rosanvallon, *Le Sacre du Citoyen*, París, Gallimard, 1992.

Capítulo 9

UN ORDEN OMNICOMPRENSIVO

La tercera gran mutación, después de la economía y la esfera pública, supone «inventar el pueblo» como nueva agencia colectiva.[1] Las diversas configuraciones que han ido surgiendo como resultado de estas mutaciones permiten reconocer el perfil básico del orden moral propio de las democracias liberales contemporáneas. Nuestra forma de imaginar la vida social se articula alrededor de estas configuraciones. La sociedad en la que vivimos no es sólo un orden políticamente estructurado, es también una sociedad civil. Formamos parte de una economía, tenemos acceso a una esfera pública y nos movemos en un mundo de asociaciones independientes.

Todas estas configuraciones quedaron firmemente establecidas en el imaginario social de las principales sociedades occidentales antes del fin del siglo XVIII. Pero todavía hay una gran distancia entre nuestras sociedades de hoy y las más avanzadas de entonces; la larga marcha tenía aún un buen trecho por recorrer.

Una forma de poner de manifiesto esta distancia es señalar que todas estas formas de imaginario social eran aún terreno exclusivo de las minorías: las élites sociales y los grupos de activistas. La mayor parte de la población inglesa y francesa, y también la estadounidense en alguna medida, estaba todavía parcialmente inmersa en las viejas estructuras. El tramo de la larga marcha que les quedaba por recorrer incluía la difusión, hacia abajo y hacia afuera, de estas nuevas formas de autocomprensión.

Pero la distancia puede describirse también en otros términos. Podríamos decir que el orden moral moderno había re-

1. E. S. Morgan, *Inventing the People*, Nueva York, Norton, 1988.

configurado el imaginario social en algunas dimensiones de la vida social —la política, la economía, la esfera pública—, pero que otras dimensiones seguían inalteradas. La familia es un ejemplo evidente, pero no debe tomarse en sentido estrecho. Lo que hoy concebimos como la familia era inseparable la mayoría de las veces de lo que llamaríamos el hogar, un círculo donde viven y trabajan también personas ajenas a la familia, o al menos a su núcleo central: sirvientes, aprendices, un sobrino enviado para que aprenda un oficio, algunos empleados. Esta clase de unidades domésticas adoptaban la mayoría de las veces una estructura patriarcal, y estaban regidas por un fuerte sentido de la jerarquía, articulada a partir de la autoridad incontestada de un cabeza de familia masculino. Pero no terminaban ahí las relaciones de dependencia; los arrendatarios mantenían una relación de este tipo con los terratenientes, así como los artesanos con sus patrones; también los cabezas de familia podían encontrarse en una situación de dependencia respecto a otros patrones que ocupaban una posición más elevada dentro de la jerarquía, y a quienes debían su pensión, su cargo o su manutención, en el caso de los clérigos. Y a su vez estos patrones podían depender de figuras aún más poderosas, ya fuera en la corte, entre los grandes nobles, o en la mansión del gobernador.

En resumen, las sociedades premodernas del Atlántico Norte estaban atravesadas por cadenas de dependencia de vasallaje, apadrinamiento, servidumbre o (en la familia) patriarcado. Estas cadenas ligaban unas personas a otras, de modo que se podía trazar una línea de dependencia que iba del peón más bajo, pasando por el cabeza de familia, el terrateniente para el que éste trabajaba, el patrón del que aquél dependía para ciertos favores, hasta llegar por último al rey, situado en la cima. Vistas con los mejores ojos, estas cadenas tenían por objeto exhibir un principio de complementariedad jerárquica; cada persona realizaba su propia contribución esencial al bienestar de las demás, en función del nivel que ocupaba, los inferiores a través del servicio, los superiores a través de la dirección y la protección.

Desde este punto de vista, podría decirse que existía cierta homogeneidad o continuidad entre la estructura del Estado monárquico y las diversas madejas de dependencia que se entrelazaban en la sociedad, ya fuera en el nivel doméstico, familiar, clientelar, etc. Por eso se podía presentar el poder paterno como imagen común para todas las formas de dependencia basadas en la complementariedad jerárquica. Según algunas de las justificaciones más aceptadas, el poder del monarca debía verse como una especie de poder paterno, tan natural e independiente del consentimiento del súbdito como lo era aquél. Ésta era la base de la teoría de Robert Filmer, uno de los defensores más influyentes del poder monárquico absoluto en la Inglaterra del siglo XVII, y cuya obra principal, *Patriarchy*, recibió duras críticas de Locke en su *Primer tratado sobre el gobierno civil*. Pero la metáfora patriarcal referida al poder monárquico siguió gozando de mucha aceptación hasta el siglo XVIII: «La obediencia a los padres es la base de todo gobierno», según la expresión de Addison en *The Spectator*.[2] En las colonias, ambas partes usaron esta misma imagen durante el debate previo a la Declaración de Independencia. Para los Tories, cualquiera que contemplara la posibilidad de una rebelión era un parricida en potencia, del mismo modo que para muchos de los futuros rebeldes su acción venía justificada porque la Corona había faltado a sus obligaciones paternas con su «larga cadena de abusos».

Esta sociedad dominada en todos los niveles por el poder paterno no se distinguía de la nuestra simplemente por ser jerárquica; también mantenía una relación muy distinta con sus miembros. El aspecto más importante de estas largas cadenas de dependencia es que estaban altamente personalizadas. Un peón no es sólo un súbdito del rey igual que tantos otros; es el servidor de un amo particular, el cual se halla vinculado a un noble particular, el cual se halla vinculado a su patrón, y así sucesivamente. Mi subordinación al rey viene mediada por todas

2. Citado en Gordon Wood, *The Radicalism of the American Revolution*, Nueva York, Vintage, 1993, págs. 43-44.

estas relaciones particulares y personales. El poder de la imagen patriarcal procede en parte de esta personificación generalizada del poder y la dependencia. La igualdad, tal como vio Tocqueville, ha avanzado al ritmo de la ruptura de estas cadenas, de una atomización en virtud de la cual los ciudadanos pasan a relacionarse sin mediaciones con el poder.[3]

Esta organización premoderna se distinguía de la que comenzaba a emerger a finales del siglo XVIII, y se parecía en cambio a la nuestra, en el aspecto de que el imaginario social estaba animado a todos los niveles y dimensiones por un mismo principio, el de la complementariedad jerárquica, del mismo modo que el de hoy está penetrado en todos los niveles por el orden moral moderno. Es más, dicha uniformidad no es sólo un hecho que nosotros hemos observado en aquella sociedad; formaba parte en sí misma del imaginario social, es decir, los propios agentes eran conscientes de estas analogías, y por eso mismo apelaban al poder paterno como imagen de la autoridad real. De modo parecido, hoy en día sentimos la necesidad de criticar e incluso transformar muchas de nuestras relaciones no políticas cuando resultan insuficientemente «democráticas» o igualitarias. Nos encontramos hablando, por ejemplo, de la familia democrática para oponerla a la autoritaria. Nos consideramos tan consistentes como nuestros antepasados premodernos, sólo que nuestras vidas se organizan alrededor de principios opuestos.

Pero si las formas emergentes del imaginario social moderno descritas hasta aquí nos parecen extrañas, incluso sospechosas, es porque introducían un nuevo principio en ciertos niveles cruciales de la sociedad —la política, la esfera pública, la economía— al tiempo que dejaban otros como estaban. Tal vez hoy pensemos que la gente era inconsecuente en aquella época, hipócrita incluso. Los prohombres hablaban de deberes, igualdad y república, pero no veían nada malo en conservar sir-

3. «L'aristocratie avait fait de tous les citoyens une longe chaîne qui remontait du paysan au roi; la démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part.» Alexis de Tocqueville, *La Démocratie en Amérique*, París, Garnier-Flammarion, 1981, 2, pág. 126 (trad. cast.: *La democracia en América*, Madrid, Alianza, 2002).

vientes ligados a ellos, por no decir esclavos, y mantener un poder patriarcal tradicional sobre sus esposas, hijos y demás miembros de su unidad familiar. ¿Acaso no veían la flagrante contradicción?

La respuesta es que eso no era necesariamente una contradicción. Las diferencias en el tratamiento de la política y de la familia saltan a la vista tan pronto como se acepta la idea de fondo de que el imaginario social debe estar animado por un mismo principio unificador en todos los niveles. Pero es bien posible que algunas personas encuentren extravagante e implausible esta idea de fondo, incluso que no la lleguen a considerar siquiera como una posibilidad. En la época de la que hablamos, por ejemplo, el patriarcado estaba tan profundamente enraizado en las familias/unidades domésticas que la respuesta republicana al poder monárquico y la jerarquía aristocrática debía tomar la forma de una negación de la aplicación uniforme del principio paterno, más que como la afirmación de un principio opuesto y válido en todos los niveles. La famosa respuesta de Locke a Filmer fue distinguir el poder patriarcal del político y demostrar que operaban a partir de principios muy distintos.[4] Y ésa fue la línea adoptada en general por los revolucionarios y los reformadores. Sólo unas pocas figuras valientes e innovadoras, como Mary Wollstonecraft, escapan al consenso casi unánime en este punto. A la mayoría le llevó mucho tiempo llegar a ver la familia, y en especial la relación marido-esposa de la familia nuclear actual, fuera del marco doméstico antiguo, bajo una luz crítica democrático-igualitaria. Esto es algo que sucedió, por decirlo así, ayer mismo. La uniformidad entre diversos niveles está lejos de constituir un estado de cosas evidente, de sentido común.[5]

4. Véase, por ejemplo, Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, cap. 6, párr. 75: «Pero estos dos Poderes, el Político y el Paterno, son tan completamente distintos y separados; tienen Fundamentos tan distintos, y se orientan a fines tan dispares» (*Locke's Two Treatises*, pág. 332).

5. En las sociedades liberales «avanzadas» del Occidente contemporáneo, siempre hay importantes minorías de la población que siguen viendo su familia o su vida religiosa, por ejemplo, a partir de un modelo harto distinto del que gobierna el funciona-

Sin embargo, la uniformidad ha terminado por imponerse entre nosotros; la larga marcha nos ha llevado hasta ella. Pero no ha llegado tanto por un impulso natural hacia la consistencia. Ha sido más bien un impulso de inclusión hacia ciertos estratos que inicialmente habían quedado marginados del nuevo orden. Ésta es la última fase de la larga marcha: por un lado, la extensión del nuevo imaginario social más allá de las élites sociales que lo adoptaron inicialmente; por el otro, la extensión de los principios de este nuevo imaginario a otros niveles y espacios de la vida social. No hay duda de que lo primero es imposible sin lo segundo; los sirvientes y los subordinados no pueden adoptar un imaginario social que los ponga al mismo nivel que los demás individuos de la sociedad, a menos que se transformen las propias formas sociales de subordinación que los vinculan a sus superiores. Es preciso que tenga lugar una ruptura con las formas anteriores, en virtud de la cual la igualdad venga a ocupar el lugar de la jerarquía, y el carácter particular y personal de las viejas relaciones de dependencia quede disuelto y reemplazado por un reconocimiento genérico e impersonal de la igualdad de estatus.

Esta transformación tuvo lugar en la mayoría de sociedades del Atlántico Norte, pero por caminos muy diversos y siguiendo inflexiones significativamente distintas. El primer caso, y el más espectacular, fue el de Estados Unidos. Se trataba aquí en cierto modo de una revolución dentro de la Revolución.[6] Tal vez quepa describirlo como un proceso por el cual la independencia deja de considerarse un valor realizable sólo en una sociedad republicana vinculada a una autoridad monárquica externa, para convertirse en un estatus al que aspiran los individuos como tales, y que todos tienen derecho a disfrutar por igual.

---

miento del sistema político o económico general. Ésta es una actitud habitual entre los inmigrantes, por ejemplo.

6. Me baso aquí en Wood, *The Radicalism of the American Revolution*, y en Joyce Appleby, *Inheriting the Revolution*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000; véase también Bailyn, *op. cit.*

La Revolución fue liderada por caballeros, muchos de ellos recientemente promovidos a este rango,[7] pero caballeros a pesar de todo. Actuaban en un mundo donde era natural que los líderes y los representantes electos pertenecieran a las clases privilegiadas; es más, el prestigio de dichos cargos (diputado, juez, etc.) iba asociado a la eminencia social de aquellos que lo ostentaban. Es más, este liderazgo revolucionario compartía la idea corriente en el republicanismo del siglo XVIII según la cual los líderes debían encarnar la «virtud» en el sentido de Montesquieu, es decir, estar consagrados al bien público y ser desinteresados, algo que estaba fuera del alcance de la gente corriente, demasiado ocupada en asegurarse la propia subsistencia. El mero hecho de practicar un oficio suponía ya ser sospechoso en este aspecto.[8]

Que Estados Unidos siguiera gobernado por una élite republicana de este tipo era el sueño de muchos en la generación que llevó a cabo la Revolución y dio forma a la Constitución; este sueño, por supuesto, suponía el mantenimiento de diversas formas de subordinación fuera del terreno político (relaciones amo-sirviente, hijos sumisos, deferencia). Pero no sería así. La nueva revolución era en parte un asunto político. La clase política estaba invadida de personas procedentes de todos los estratos sociales, algunos muy alejados de la gentileza, como resultado del ascenso de los republicanos jeffersonianos frente a las élites federalistas. Pero la nueva idea de la independencia personal traía consigo una cierta transformación social, asociada al rápido crecimiento económico, a la expansión del mercado interno, al desarrollo de las industrias, y por encima de todo, a la apertura de la frontera. Esta última hizo que la independencia se convirtiera en una realidad para un gran número de hombres, y a menudo también de mujeres jóvenes, que podían así seguir su propio camino, separarse de su familia y a menudo romper con sus comunidades y con los lazos tradicionales de dependencia.

7. Wood, *op. cit.*, pág. 197.
8. *Ibid.*, págs. 95-109.

Cierta tendencia a las explicaciones materialistas podría hacernos caer en la tentación de explicar la nueva cultura de la independencia y de la igualdad personal a partir de estos cambios económicos y demográficos. Pero la inadecuación de estas explicaciones se pone de manifiesto por el mero hecho de que, por ejemplo, la apertura de la frontera tuvo consecuencias culturales muy distintas sólo unas millas más al norte, en Canadá.[9]

Otro error muy común, fruto del atractivo de las explicaciones por sustracción, sería definir el cambio en términos meramente negativos, como la disolución de viejos vínculos, sumisiones y solidaridades. Pero esta independencia no suponía una simple ruptura de los viejos lazos morales; traía consigo también sus propias ideas morales, tal como observó Tocqueville a propósito del individualismo del mundo moderno.[10] Es más, el nuevo ideal implicaba un nuevo tipo de vínculo social. El nuevo ideal de carácter, tal como lo describe Appleby, exalta «al hombre que desarrolla sus recursos interiores, actúa con independencia, vive de forma virtuosa y ajusta su comportamiento a sus metas personales».[11] Estamos, pues, ante una persona industriosa, perseverante y segura de sí misma.

Podemos juzgar en parte la naturaleza de este ideal moral por su tendencia a combinarse con una nueva forma de piedad. A principios del siglo XIX tuvo lugar el segundo Gran Despertar, una expansión del «revivalismo» por toda la república, hasta sus fronteras más remotas, a través de predicadores itinerantes. El nuevo fervor religioso, la mayoría de las veces extraño a las viejas estructuras y canalizado por la rápida proliferación de denominaciones metodistas y baptistas, era en sí mismo un reflejo del ideal de independencia. Los individuos rompían con las Iglesias ancestrales y buscaban sus propias formas de religiosidad entre el creciente número de opciones que ofrecían las diferentes denominaciones.[12] Al mismo tiempo, buscaban en

9. *Ibid.*, pág. 311.
10. Tocqueville, *op. cit.*, vol. 2, parte 2, cap. 2, pág. 125.
11. Appleby, *op. cit.*, pág. 11.
12. *Ibid.*, pág. 201.

esta relación personal con Dios la fuerza para vivir de acuerdo con esta nueva independencia, para vencer los demonios del miedo y la desesperación, las tentaciones de la pereza y la bebida (esta última especialmente potente en una época en que los norteamericanos bebían cuatro veces más por cabeza de lo que beben hoy).[13] Se trata de un modelo que nos resulta hoy muy familiar, tras la rápida expansión del protestantismo evangélico en muchas partes del planeta: América Latina, África, Asia, los países ex comunistas, por no hablar de los nuevos renacimientos que siguen teniendo lugar en Estados Unidos.[14] Esto no significa que la nueva independencia personal estuviera intrínsecamente ligada a la fe religiosa. Al contrario, tomó las formas más diversas, algunas de ellas muy secularizadas, aunque el revivalismo fue un fenómeno muy extendido, que afectó a un cuarto de la población durante este periodo.[15] Pero el hecho de que el nuevo ideal pudiera existir en simbiosis con esta fe ardiente da testimonio de su naturaleza moral.

Pero la independencia personal no era un ideal moral únicamente para las vidas individuales; también suponía un vínculo del agente con la sociedad. Este vínculo consistía en parte en el hecho de que las personas disciplinadas, honestas, imaginativas y emprendedoras pasaron a ser vistas como la piedra angular de la nueva sociedad, para la que orden y progreso iban de la mano. Esta clase de personas eran los principales benefactores de esta sociedad, daban ejemplo moral y a la vez promovían los inmensos beneficios del progreso económico. Todo esto suponía, claro está, que el comercio y la iniciativa económica no eran factores de división social, sino que redundaban en beneficio de todos y podían convertirse en la base de la unidad de un pueblo enérgico, disciplinado y seguro de sí mismo. Era este impulso hacia el progreso lo que hacía de Estados

13. *Ibid.*, págs. 206, 215.

14. Véase David Martin, *Tongues of Fire*, Oxford, Blackwell, 1990. Este fenómeno no sólo es visible en el cristianismo evangélico. Puede pensarse, por ejemplo, que la conversión a la Nación del Islam ha tenido un sentido parecido para muchos afroamericanos.

15. Appleby, *op. cit.*, pág. 145.

Unidos un país grande, libre e igual. La independencia personal pasa a formar parte de un nuevo modelo de patriotismo norteamericano, que se ha mantenido vivo y en forma hasta el día de hoy.

Todo esto suponía una tremenda revolución cultural respecto a los ideales de la generación revolucionaria. Lejos de considerar sospechoso el comercio por no ser lo bastante desinteresado, la nueva ética tiene su piedra angular en un nuevo tipo de actividad económica altamente interesada. Los ideales tradicionales de la república, la libertad y la igualdad pasan a funcionar en un registro en gran medida nuevo. La libertad ya no es propia únicamente del pueblo soberano, sino del individuo independiente. Es más, la generalización de la libertad se convierte en una condición imprescindible para la igualdad, pues en sí misma supone la negación de las antiguas formas de independencia jerárquica. Lo que en la vieja perspectiva aparecía como la fuente del egocentrismo, el interés privado y la corrupción constituye ahora la fuerza impulsora de una sociedad libre e igualitaria.

Tal como se ha dicho, el emprendedor es visto como un benefactor. Los relatos sobre este tipo de individuos, ascendidos de lo más bajo a lo más alto de la escala social, se repetían una y otra vez para dar ejemplo e inspiración. Las personas que merecían mayor respeto y admiración eran aquellas que habían generado riqueza y a su vez asumido algún tipo de liderazgo o contribuido al bienestar público; quedaba así establecido el paradigma del «emprendedor-benefactor», que tanta fuerza ha tenido desde entonces en Estados Unidos.[16]

Vemos, pues, que la libertad es un ideal social, no sólo personal. Su valor procedía de su contribución al bienestar y a la grandeza nacional, y en este sentido fue admirada y elogiada. En la misma lógica, los triunfadores se sentían parte de la sociedad en sentido amplio. Buscaban en ella admiración, elogio, y confirmación de su valía; competían entre ellos por la preeminencia social y a menudo asumían posiciones de liderazgo.

16. *Ibid.*, págs. 123-124, 257-258.

Así pues, la revolución de la independencia personal sirvió también para agudizar el sentimiento de pertenencia a la sociedad. Sacó a las personas de sus estrechas comunidades, pero no para dejarlas en algún tipo de aislamiento ensimismado. Más bien hizo posible un sentimiento más intenso de pertenencia a una sociedad impersonal de iguales. Podemos ver un reflejo de este hecho en el espectacular aumento de los periódicos, y en su circulación por toda la república.[17] La anterior sociedad permeada por las relaciones de jerarquía personal había dado paso a otra basada en la igualdad impersonal.

Basada en la igualdad teórica, diría mejor. Muchas personas seguían marginadas, no sólo en los nichos sociales a los que todavía no había llegado el nuevo principio, como la familia, en un sentido, y la plantación de esclavos, en otro. La complacencia por la nueva sociedad ocultaba también una ceguera hacia sus fracasos, hacia aquellos que no llegaban a hacerse ricos, y aún más hacia las nuevas formas de dependencia opresiva surgidas en las pujantes industrias, donde trabajaban en gran medida los marginados, sobre todo los nuevos inmigrantes irlandeses. El elemento crucial en el desarrollo norteamericano es que todas estas personas que no llegaban a hacer realidad el complaciente retrato familiar de los triunfadores nunca fueron capaces de encontrar o crear un espacio cultural que les permitiera unirse alrededor de una visión alternativa de la república. Estados Unidos nunca conoció una oposición socialista seria, o sólo muy brevemente, con Debs.

Hasta ahora me he referido al camino que siguió Estados Unidos hasta completar la larga marcha, aun siendo muy consciente de que existen otros itinerarios nacionales, que pasan por distintas etapas y terminan por lo tanto en lugares distintos. Tal vez el concepto de imaginario social pueda ayudarnos a comprender estas diferencias nacionales entre unas democracias liberales del Atlántico Norte muy parecidas por lo demás. Dichas diferencias proceden en parte de las diversas vías que siguió la transformación de todos los niveles y espacios de

17. *Ibid.*, págs. 99-103.

la vida social a partir de las manifestaciones originales de las nuevas formas de imaginario social (la economía, la esfera pública y el autogobierno). Una de las diferencias cruciales entre Estados Unidos y muchas sociedades europeas reside en el hecho de que la expansión del nuevo imaginario político tuvo lugar en el Viejo Continente, al menos en parte, a través de la cristalización de un imaginario de clase de los grupos subordinados, en particular los trabajadores. Ya desde los primeros días esto significó algo más que la mera idea de un interés común, como el que pudiera existir, por ejemplo, entre los mecánicos. El imaginario de clase del movimiento laborista británico, o el de los sindicatos franceses o alemanes, iba más allá de la idea de que ciertos tipos de individuos independientes compartían un interés; se parecía más a la noción de una identidad común, compartida por una comunidad local (por ejemplo, los pueblos mineros del Reino Unido), o la *volonté générale* de aquellos que comparten un cierto destino o comunidad, como por ejemplo los trabajadores explotados. En algunos casos, correspondía a una cultura política configurada a partir de la versión rousseauniana del orden moral moderno, que era extraña a la trayectoria norteamericana.

Esto sugiere otra diferencia entre estas culturas democráticas. La trayectoria histórica tiñe siempre las concepciones del presente, incluso la más antigua. Podemos darnos cuenta de su importancia repasando las diferencias entre la cultura política norteamericana y la francesa. En el primer caso dije que el nuevo imaginario de la soberanía popular hereda algunas de sus formas de la cultura política tradicional expresada en la antigua constitución, en particular sus formas de representación. Pero el nuevo imaginario no se limita a desplazar al viejo. Reinterpreta los valores clave de la vieja tradición, pero reteniendo una referencia a su origen, y eso precisamente porque lo nuevo no fue visto como una ruptura, sino como una reinterpretación. De modo que los norteamericanos siguen viéndose como los herederos de una vieja tradición de libertad, incluso después de declarar su independencia y pasar por la revolución cultural de comienzos del siglo XIX. Todavía en el siglo XX si-

guen remitiéndose a la *Magna Charta*. De modo parecido, los republicanos franceses siguen celebrando la toma de la Bastilla cada 14 de julio, por más que hace tiempo que se han asentado en formas liberales de gobierno representativo. En cada caso, la cultura política presente viene marcada por el pasado, tanto en aquello que se celebra dentro de la historia nacional como en aquello que se rechaza.

Ya en Occidente, los imaginarios sociales modernos se han visto diversamente refractados por las respectivas historias nacionales. Eso debería advertirnos en contra de esperar una simple repetición de las formas conocidas en Occidente cuando estos imaginarios son impuestos o adoptados en otras civilizaciones.

Capítulo 10

LA SOCIEDAD DEL ACCESO DIRECTO

Hasta ahora he descrito nuestro imaginario social moderno en términos de la idea de orden moral que lleva implícita, un orden que ha trasladado a nuestras formas y prácticas sociales más características los rasgos principales de la teoría de la ley natural del siglo XVII, al tiempo que transformaba a ésta en el proceso. Pero es claro que la transformación de la noción subyacente de orden ha traído consigo más cambios.

Ya he mencionado antes la ausencia de un fundamento trascendente situado por encima de la acción, o el hecho de que las formas sociales modernas sólo pueden existir en un tiempo secular. El imaginario social moderno rechaza la idea de que las grandes entidades translocales estén fundadas en algo distinto y superior a la acción común realizada en un tiempo secular. Tal como sostuve antes, no podía decirse lo mismo del estado premoderno. Según la concepción dominante entonces, el orden jerárquico del reino se basaba en la Gran Cadena del Ser. La unidad tribal había sido constituida como tal por la ley, la cual se remontaba a tiempos remotos, o tal vez a algún momento fundacional que tenía el estatus de un «tiempo del origen», en el sentido de Eliade. Si las revoluciones premodernas, hasta la Guerra Civil inglesa e incluida ésta, daban una gran importancia a la referencia al pasado, al restablecimiento de una ley original, era porque se pensaba que la entidad política era trascendente a la acción. No podía crearse a sí misma por su propia acción; al contrario, sólo podía actuar como entidad si ya había sido constituida como tal. Por eso su legitimidad va siempre asociada a un retorno a la constitución original.

La teoría del contrato social del siglo XVII, que remite la unidad del pueblo a un estado de naturaleza previo, pertenece obviamente a otro orden de pensamiento. Pero si mi argumento es correcto, no fue hasta finales del siglo XVIII cuando esta nueva forma de concebir las cosas se integró en el imaginario social. La Revolución americana fue en cierto modo el detonante. La revolución comenzó mirando hacia el pasado, en el sentido de que los colonialistas luchaban aún por sus derechos establecidos como ingleses. Es más, luchaban bajo la autoridad de las asambleas coloniales establecidas, asociadas en un Congreso. Pero como resultado final del proceso surge la ficción crucial del «Nosotros, el pueblo», en cuya boca se pone la declaración de la nueva constitución.

Se invoca de este modo la idea de que un pueblo, o según se decía entonces también, una «nación», puede existir con anterioridad a su constitución política y con independencia de ella. Y en consecuencia este pueblo puede darse a sí mismo una constitución, por su propia acción libre realizada en un tiempo secular. Por supuesto, dicha acción histórica quedó rápidamente rodeada de imágenes empapadas de las viejas nociones de un tiempo superior. El *Novus Ordo seculorum*, igual que el calendario revolucionario francés, se basa en gran medida en el apocalipticismo judeo-cristiano. La fundación constitucional termina por verse investida de una fuerza parecida a la del tiempo del origen, un tiempo superior plagado de agentes excepcionales, a cuyo ejemplo deberemos tratar siempre de acercarnos. Sin embargo, una nueva forma de entender las cosas está en el aire. Las naciones y los pueblos pueden tener una personalidad propia, pueden actuar conjuntamente más allá de cualquier ordenamiento político previo. Surge así una de las premisas claves del nacionalismo moderno, sin la cual no tendría sentido la demanda de una autodeterminación nacional, como derecho del pueblo a darse su propia constitución, más allá de su organización política histórica.

Para comprender en qué sentido esta nueva idea de agencia colectiva —la «nación» o el «pueblo»— articula una nueva concepción del tiempo, querría volver a Benedict Anderson y reto-

mar su penetrante tratamiento del tema. Anderson insiste en que la nueva noción de pertenencia vino anticipada por una nueva comprensión de la sociedad basada en la categoría de la simultaneidad: la sociedad como un todo formado por la ocurrencia simultánea de una miríada de eventos que marcan las vidas de sus miembros en cada momento.[1] Estos eventos son los que dan contenido a cada segmento de este tiempo homogéneo. Este concepto tan claro y transparente de simultaneidad corresponde a una concepción exclusivamente secular del tiempo. En la medida en que el tiempo secular vaya asociado a otros tipos de tiempo superior, no hay garantía de que todos los eventos puedan entrar en relaciones claras de simultaneidad y sucesión. Un oficio religioso es en cierto sentido contemporáneo de mi vida y la de los demás peregrinos, pero en otro sentido está más cerca de la eternidad o del tiempo del origen, o de los eventos que prefigura.

Una concepción del tiempo puramente secular nos permite desarrollar una concepción horizontal de la sociedad, que no remite a «momentos más elevados» en los cuales la secuencia ordinaria de los acontecimientos entra en contacto con un tiempo superior; y eso supone a su vez no reconocer ninguna persona o agencia privilegiada, como el rey o el sacerdote, que pueda ejercer de mediadora en esos presuntos momentos especiales. La sociedad del acceso directo, donde cada miembro mantiene una «relación inmediata con el todo», es justamente la realización de esta radical horizontalidad. Anderson tiene razón ciertamente cuando sostiene que esta nueva concepción no habría podido surgir si no hubiera ido acompañada de desarrollos sociales como el capitalismo de la imprenta, pero con eso no pretende decir que las transformaciones en cuestión del imaginario social queden suficientemente explicadas por dichos desarrollos. El surgimiento de la sociedad moderna exigió también otras transformaciones en el modo que tenemos de vernos a nosotros mismos como sociedad. Una de las más cruciales ha sido la capacidad de contemplar la sociedad desde un punto de vista descentrado,

1. Anderson, *op. cit.*, pág. 37.

que no es el de nadie en particular. Es decir, la búsqueda de una perspectiva más verdadera y autorizada que la propia no lleva necesariamente a centrar la sociedad alrededor de un rey, una asamblea sagrada o lo que sea, sino que permite esta perspectiva lateral, horizontal, accesible sólo para un observador sin una ubicación precisa: la sociedad tal como aparecería sobre un cuadro sin puntos nodales privilegiados. En «la Época de la Imagen del Mundo»[2] se da una estrecha relación interna entre la sociedad, su autoimagen y las formas sinópticas modernas de la representación: la sociedad como un conjunto de hechos simultáneos, el intercambio social como un sistema impersonal, el espacio social como algo planificado, la cultura histórica como aquello que se exhibe en los museos, etc.

Había, pues, una cierta verticalidad en la sociedad, asociada a un fundamento en un tiempo superior, el cual ha desaparecido en la sociedad moderna. Vista desde otro ángulo, era también la sociedad del acceso mediado. En un reino del antiguo régimen, como por ejemplo Francia, los súbditos se encuentran vinculados en un orden que sólo encuentra la unidad en el punto más alto, en la persona del rey, que conecta a su vez con una dimensión temporal superior y con el orden debido de las cosas. Nosotros sólo participamos en este orden a través de nuestra relación con el rey. Tal como vimos en el capítulo anterior, las sociedades jerárquicas tendían a personalizar las relaciones de poder y subordinación.

El principio sobre el que se asienta la sociedad horizontal moderna es radicalmente distinto. Cada uno de nosotros se halla en una posición equidistante del centro; mantenemos una relación inmediata con el todo. Hemos pasado de un orden jerárquico de vínculos personalizados a un orden igualitario e impersonal; de un mundo vertical de acceso mediado a sociedades horizontales, de acceso directo.

En el orden anterior, la jerarquía y la mediación del acceso iban asociadas. Una sociedad dividida en rangos —«la sociedad

2. Martin Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», en *Holzwege*, Fráncfort, Niemeyer, 1972 (trad. cast.: *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1998).

de los órdenes», en palabras de Tocqueville— como la Francia del siglo XVIII era jerárquica en un sentido evidente. Pero eso también significaba que la pertenencia de un individuo a la sociedad se articulaba a partir de su pertenencia a algún componente de la misma. El campesino se encontraba vinculado a un noble terrateniente, el cual, a su vez, se encontraba vinculado al rey. Del mismo modo, se era miembro de una corporación municipal que ocupaba cierta posición dentro del reino, o bien se ejercía una función en un Parlamento con un cierto estatus reconocido, etc. La noción moderna de ciudadanía, en cambio, es directa. Aunque mi relación con el resto de la sociedad pueda pasar por ciertas organizaciones intermediarias, concibo mi ciudadanía como algo separado de todo esto. Mi pertenencia al Estado no depende en lo fundamental ni se ve mediada por ninguna de esas otras pertenencias. Al igual que los demás conciudadanos, mantengo una relación directa con el Estado, al que todos debemos obediencia.

Por supuesto, esto no supone necesariamente un cambio en la forma en que funcionan las cosas. Conozco a alguien que tiene un cuñado que es juez o policía, o sea que lo llamo cada vez que tengo un problema. Lo que ha cambiado, podríamos decir, es la imagen normativa. Pero por debajo de ésta se ha producido también un cambio en la forma que tenemos de imaginar nuestra pertenencia, sin el cual la nueva norma no podría existir para nosotros. No hay duda de que para muchas personas en la Francia del siglo XVII, y antes, la idea misma del acceso directo habría parecido extraña, incluso incomprensible. Las personas educadas tenían el modelo de la antigua república. Pero para muchas otras, la única forma de concebir su pertenencia a un todo superior, como el reino o la Iglesia universal, era a través de su imbricación en otras unidades más inmediatas y comprensibles —la parroquia, el feudo— integradas a su vez en esta entidad superior. La modernidad ha supuesto, entre otras cosas, una revolución en nuestro imaginario social, la relegación de estas mediaciones a un estatus marginal y la difusión de imágenes vinculadas al acceso directo.

Este proceso se ha materializado en el ascenso progresivo

de las formas sociales que he venido describiendo hasta aquí: la esfera pública, donde las personas se ven a sí mismas como participantes directos en un debate a escala nacional (a veces incluso internacional); la economía de mercado, donde todos los agentes económicos se hallan vinculados por relaciones contractuales que los sitúan en un plano de igualdad; y, por supuesto, la moderna ciudadanía estatal. Pero el acceso inmediato se ha hecho un lugar en nuestra imaginación a través de otras vías también. Estamos inmersos en un espacio de moda, por ejemplo, donde adoptamos y transmitimos estilos; nos consideramos parte de una audiencia mundial para las estrellas mediáticas. Y aunque estos espacios son también jerárquicos a su manera —se centran en figuras casi legendarias—, ofrecen a todos los participantes un acceso no mediado por ninguna lealtad o pertenencia de otro orden. Algo parecido encontramos, amén de una forma de participación más sustancial, en los diversos movimientos de tipo social, político y religioso, que forman parte esencial de nuestra vida moderna y que enlazan a las personas, a nivel translocal e internacional, en una agencia colectiva unificada.

Todas estas formas de acceso directo imaginario van asociadas al igualitarismo y al individualismo modernos, o mejor dicho, son sólo diferentes facetas de éstos. El acceso directo elimina la heterogeneidad de las formas de pertenencia jerárquica. Nos vuelve uniformes, y ésa es una de las formas en las que podemos convertirnos en iguales. (Si es la única forma es la cuestión que se plantea inevitablemente en buena parte de los debates actuales sobre el multiculturalismo.) Por otro lado, la relegación de ciertas mediaciones reduce su importancia en nuestras vidas; el individuo se halla más o menos libre de ellas y tiene por lo tanto una creciente conciencia de sí mismo como individuo. El individualismo moderno, como idea moral, no significa abandonar toda pertenencia —eso sería sólo el individualismo de la anomia y el fracaso—, sino imaginar la propia pertenencia en relación con entidades cada vez más grandes e impersonales: el Estado, el movimiento, la comunidad humana. Este cambio se ha descrito también desde otro ángulo

como el paso de las identidades «en red» o «relacionales» a las identidades «categóricas».[3]

Se ve claramente que, en un sentido importante, las sociedades modernas de acceso directo son más homogéneas que las premodernas. Pero esto no significa necesariamente que tienda a haber menos diferenciación *de facto* en cuanto a cultura y estilo de vida entre diferentes estratos sociales de la que había hace algunos siglos, por más que sea indudablemente cierto. También ha ocurrido que los imaginarios sociales de las diferentes clases se han aproximado más unos a otros. Uno de los rasgos típicos de las sociedades jerárquicas y mediadas es que los miembros de una comunidad local, por ejemplo una aldea o una parroquia, tenían una idea muy vaga de cómo era el resto de la sociedad. Sí tenían cierta imagen de una autoridad central, alguna combinación de un buen rey con unos malos ministros, pero muy pocas indicaciones sobre cómo completar el cuadro. En particular, tenían una idea muy vaga de qué otros pueblos y regiones integraban el reino. Había una fractura muy importante entre la teoría y el imaginario social de las élites políticas y los de las clases menos educadas, o los de las zonas rurales. Este estado de cosas se ha mantenido en muchos países hasta tiempos relativamente recientes. Está bien documentado en Francia durante buena parte del siglo XIX, a pesar de las confiadas referencias de los líderes republicanos a una nación «única e indivisible».[4] Esta conciencia escindida resulta en buena medida incompatible con la existencia de una sociedad de acceso directo. La necesaria transformación se completó finalmente con la Tercera República, y la Francia moderna que había teorizado la Revolución se hizo realidad por primera vez de forma general. Este cambio revolucionario (en más de un sentido) dentro del imaginario social es lo que Weber recoge en su título *Peasants into Frenchmen*.

3. He tomado prestada la terminología de Craig Calhoun; véase, por ejemplo, «Nationalism and Ethnicity», *American Review of Sociology*, nº 9, 1993, pág. 230. Esta sección debe mucho a la obra reciente de Calhoun.

4. Esta idea ha sido admirablemente expuesta por Weber, *Peasants into Frenchmen*, Londres, Chatto, 1979.

Capítulo 11

AGENCIA Y OBJETIVACIÓN

Para imaginarnos a nosotros mismos en este mundo horizontal y secular debemos suponernos también integrados en un nuevo tipo de agencia colectiva, fundada en una acción común en un tiempo secular. Pero en el otro extremo del espectro supone también que seamos capaces de concebir la sociedad como algo objetivo, como un conjunto de procesos, ajeno a cualquier tipo de agencia. Ya en el capítulo 5 mencioné este doble aspecto de la conciencia moderna de la sociedad. Me gustaría desarrollar ahora un poco más esta idea.

Mientras veamos la sociedad como algo que por naturaleza sólo encuentra su unidad bajo el dominio de un rey o de una ley antigua, por ser aquello que la une en cada caso a su fundamento en un tiempo superior, nos resultará difícil imaginarla en otros términos o desde otros ángulos. Para ver la sociedad como un mero sistema, como un conjunto de procesos interconectados que operan con parcial independencia de su ordenamiento legal o eclesial, debemos dar el paso a un tiempo puramente secular. Nuestra perspectiva sobre la sociedad en conjunto debe ser independiente del ordenamiento normativo que define su coherencia como entidad política. Y eso era prácticamente imposible mientras dicha entidad política viniera definida esencialmente a partir de un orden normativo dependiente de un tiempo superior.

La primera perspectiva independiente de este tipo consistió en ver la sociedad como una economía, lo cual ya no remitía a una dimensión particular de la gestión del gobernante sobre el reino, interpretado como un espacio doméstico ampliado, sino a un sistema interconectado de transacciones que obedece sus

propias reglas. Estas reglas se aplican a la concatenación de las acciones humanas más allá de la voluntad de sus agentes; en este sentido constituyen una mano invisible. Estamos, pues, en las antípodas de la agencia colectiva.

Así pues, el nuevo mundo horizontal en tiempo secular abre la posibilidad de imaginar la sociedad de dos formas opuestas. Por un lado, somos capaces de imaginar nuevas formas de agencia colectiva libre y horizontal, y por lo tanto de integrarnos en tales agencias, o crearlas incluso, pues han pasado a formar parte de nuestro repertorio. Por otro lado, somos capaces de objetivar la sociedad hasta verla como un conjunto de procesos ajenos a toda norma, en cierto sentido análogos a los que se producen en la naturaleza. Por un lado, la sociedad es el espacio de una agencia común; por el otro, un territorio que debe ser sinópticamente representado, examinado, analizado, tal vez como preparación para actuar sobre él desde fuera como administradores ilustrados.

Nos hemos acostumbrado a pensar que ambas perspectivas están en tensión entre sí; a menudo tememos que la primera sea reprimida o anulada por la segunda, que el mundo vaya quedando atrapado en una gestión burocrática, en último término gobernada a su vez por sus propias leyes impersonales. Pero ambos puntos de vista son indisociables. Son coextensivos; pertenecen ambos al mismo marco imaginario derivado del orden moral moderno.

Un elemento central en todo esto es la idea de que lo político limita con lo extrapolítico, con diferentes dominios de la vida que tienen su propia integridad y propósito. Uno de estos dominios es el económico, pero habría más. El imaginario social moderno lleva inscrita la posibilidad de concebir la sociedad en sentidos extrapolíticos, no sólo desde la perspectiva de la ciencia que vino a llamarse economía política, sino también desde las distintas perspectivas de lo que hemos venido a llamar sociología. La noción misma de sociedad en el sentido moderno apunta hacia un tipo de entidad susceptible de ser concebida y estudiada de diversos modos, entre los cuales el político es sólo uno, y no necesariamente el más fundamental.

Así pues, nuestro imaginario moderno no sólo incluye categorías asociadas a la posibilidad de desarrollar una acción común, sino también categorías asociadas a procesos y clasificaciones que se producen o tienen sus efectos con independencia de la voluntad de los agentes. Todos entramos en categorías estadísticas relativas a la etnia, la lengua, el nivel de ingresos o los derechos asistenciales, seamos o no conscientes de cuáles son o de qué consecuencias se derivan de ellas. Y, sin embargo, ambas categorías, las activas y las objetivas, son esenciales para nuestro imaginario social en el sentido que he venido dando al término hasta aquí, es decir, para el conjunto de imágenes que dan sentido a nuestras prácticas y las hacen de este modo posibles.

Es fácil ver en qué sentido contribuyen a ello las categorías activas: sólo si nos concebimos como un agente colectivo puede incluirse una acción de este tipo en nuestro repertorio. Pero las categorías objetivas dan sentido a nuestras prácticas en otra dirección. Concebir la sociedad como una economía significa justamente no concebirla como una agencia colectiva, pero sólo si concibo el sistema de este modo podré participar como lo hago en las transacciones de mercado. El sistema proporciona el entorno que mi acción necesita para tener el resultado deseado, y es probable que quiera asegurarme de vez en cuando de que sigue funcionando como es debido (es decir, que no se dirige hacia una depresión o una hiperinflación).

Las categorías activas y las objetivas desempeñan papeles complementarios en nuestras vidas. Resulta casi inconcebible que podamos prescindir de las segundas. Por lo que respecta a la hipótesis simétrica —que podamos quedarnos tan sólo con las imágenes objetivas en el nivel social, al tiempo que conservamos la noción de agencia en el nivel individual—, corresponde a una de las utopías (o distopías) del siglo XVIII, el despotismo ilustrado. La única agencia que puede tener alguna influencia sobre el todo es la del gobernante, guiado por su mejor comprensión científica de las cosas.

Sólo durante breves periodos de tiempo se acercaron algunas sociedades a este ideal, bajo la dirección «ilustrada» de Fe-

derico II, José II, Catalina la Grande y Pombal. Parece algo más que una coincidencia que nuestra historia tomara una dirección distinta. En cierto sentido, fue el desarrollo de la esfera pública la que determinó, del modo más sorprendente, la dirección que iba a seguir.

Encontramos aquí un ejemplo de aquella complementariedad de la que hablábamos antes. En cierto sentido, los debates que tenían lugar en la esfera pública dependían de la concepción objetiva e ilustrada de la sociedad, de la que eran sólo un desarrollo a nivel económico, político y jurídico. Vista desde cierta perspectiva ideal, la opinión pública debía ser racional, producto de un debate tranquilo y razonado. Pero desde otro ángulo, la esfera pública también era vista inevitablemente como una forma de acción colectiva. El debate tenía un resultado: cristalizaba en una opinión pública, una idea común o juicio colectivo. Más importante aún por sus consecuencias, esta opinión se convirtió de forma gradual pero irresistible en un principio de legitimación.

Nada sorprende más que la emergencia de esta nueva fuerza en Francia a lo largo de los últimos veinte años del *ancien régime*. Antes de 1770, la opinión ilustrada no parecía más que una molestia o un peligro potencial para el gobierno real. Se hicieron intentos de controlar la circulación de las ideas, por la vía de la censura. A medida que se hizo evidente su ineficacia, se realizaron algunos intentos de orientar el debate público por medio de intervenciones «inspiradas» a cargo de escritores afines al régimen. En las fechas previas a la Revolución, la opinión pública comienza a ser vista como una fuerza irresistible, que obliga al rey, por ejemplo, a rehabilitar al ministro de finanzas Necker poco después de apartarle de su cargo.

Hubo muchos factores que influyeron en esta situación, entre ellos la deuda creciente e incontrolada del gobierno, que lo puso a merced de sus acreedores. Pero una condición crucial para el cambio fue la producción misma de esta convergencia de opiniones, sin la cual no podía existir algo así como una opinión pública. Un cambio en el imaginario social había puesto en escena a una nueva fuerza política.

Recurriendo a una imagen típicamente contemporánea, la opinión pública era descrita como un tribunal, como una especie de corte suprema que debía ser escuchada por la autoridad. Éste fue el tribunal que Malesherbes ensalzó por considerarlo «independiente de todos los poderes y respetado por todos los poderes [...] el tribunal del público [...] juez soberano de todos los jueces de la Tierra».[1] Tal como lo expresó el propio Jacques Necker en su historia de la Revolución: «Ha surgido una autoridad que no existía hace doscientos años, y que no puede dejar de tenerse en cuenta, la autoridad de la opinión pública».[2]

El imaginario social moderno es, pues, a la vez activo y contemplativo. Amplía el repertorio de la acción colectiva, y también el del análisis objetivo. Pero también puede darse en un abanico de formas intermedias. Al hablar antes de las formas típicamente modernas y horizontales del imaginario social, en virtud de las cuales las personas se conciben a sí mismas y a muchas otras en un plano simultáneo de existencia y acción, me referí a la economía, la esfera pública y el pueblo soberano, pero también al espacio de la moda. Tenemos aquí un ejemplo de una cuarta estructura basada en la simultaneidad. Se distingue de la esfera pública y del pueblo soberano en que éstos son los espacios de una acción colectiva. En este sentido se parece más a la economía, que determina la concatenación de una multitud de acciones individuales más allá de la voluntad de los actores. Pero también se distingue de ésta por el hecho de que nuestras acciones mantienen una relación particular en el espacio de la moda. Llevo un sombrero que encaja conmigo, pero al hacerlo exhibo mi estilo ante todos vosotros, y respondo también a la exhibición previa del vuestro, al igual que vosotros responderéis a la mía. El espacio de la moda se caracteriza por que entre todos sostenemos un lenguaje de signos y

1. Citado en Keith Baker, *Inventing the French Revolution*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1990, pág. 189.

2. Citado en Stephen Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, New Haven, Yale University Press, 1985, pág. 243.

significados que está en constante cambio, pero que en cada momento constituye el trasfondo imprescindible para dar sentido a nuestras acciones. Si mi sombrero expresa mi peculiar combinación de arrogancia y discreción es por el modo en que ha evolucionado hasta ahora nuestro lenguaje común. Pero es posible que mi intervención produzca un cambio en él, de modo que la respuesta estilística de otro tomará su significado de los nuevos contornos del lenguaje.

El cuadro general que pretendo extraer del ejemplo de la moda es el de una presencia mutua, horizontal, simultánea, que no corresponde tanto a una acción común como a una exhibición recíproca. A cada uno de nosotros nos importa que haya otros delante cuando actuamos, como testigos de lo que hacemos y por lo tanto como corresponsables del significado de nuestras acciones.

Los espacios de este tipo se vuelven cada vez más importantes en la sociedad urbana moderna, donde se cruzan diariamente una multitud de personas que no se conocen ni mantienen ningún trato unas con otras, a pesar de lo cual se influyen mutuamente, son el contexto inevitable en la vida de cada una. En contraste con la carrera cotidiana al metro para ir al trabajo, durante la cual los otros se ven reducidos a meros obstáculos en mi camino, la vida urbana ha desarrollado otras formas de convivencia, como el paseo por el parque de los domingos, los festivales veraniegos en la calle o la confluencia en el estadio antes del partido. Cada individuo o cada pequeño grupo actúa en estos casos de forma autónoma, pero con la conciencia de que su manera de mostrarse dice algo a los demás, que generará una respuesta en ellos y contribuirá a crear un ambiente o una atmósfera compartida que teñirá las acciones de todos.

La miríada de mónadas urbanas se encuentra en el límite entre el solipsismo y la comunicación. Mis ostentosos gestos y comentarios se dirigen únicamente a mis compañeros inmediatos; mi grupo familiar camina tranquilamente durante el paseo dominical; pero al mismo tiempo todos somos conscientes del espacio común que estamos creando, que da sentido a los mensajes que cruzamos. Esta extraña zona entre la soledad y la comuni-

cación fascinó a muchos de sus primeros observadores cuando surgió en el siglo XIX. Sólo hay que pensar en algunos cuadros de Manet, o en el ávido interés de Baudelaire por el paisaje urbano, por los roles del *flâneur* y del *dandy*, en quienes la observación y la exhibición se hallan inseparablemente unidas.

Naturalmente, en el siglo XIX los espacios urbanos eran tópicos; es decir, todos los participantes se hallaban en un mismo lugar, a la vista unos de otros. En el siglo XX, en cambio, las comunicaciones han producido variantes metatópicas: si tiramos una piedra a los soldados frente a las cámaras de la CNN, por ejemplo, sabemos que nuestro acto tendrá eco en todo el mundo. El significado del acto en el que participamos viene configurado por la vasta y dispersa audiencia que lo comparte con nosotros.

Precisamente porque estos espacios oscilan entre el aislamiento y la cercanía, pueden dar pie en ocasiones a una acción colectiva; muchas veces resulta difícil saber cuándo lo harán. Cuando nos levantamos como uno solo para celebrar un tanto crucial en el tercer tiempo, nos hemos convertido a todas luces en un agente colectivo, y tal vez tratemos de prolongar esta situación al salir del estadio, caminando y cantando juntos, o incluso organizando alborotos de diversa índole. La audiencia de un concierto de rock alcanza un estado parecido de fusión colectiva. En todos estos momentos la gente se siente invadida de una excitación especial, que recuerda la del Carnaval o la de los grandes rituales colectivos de antaño. Tanto es así que algunos han querido ver en esta clase de momentos una nueva forma de religión propia de nuestros días.[3] Durkheim consideraba que estas situaciones de efervescencia colectiva eran esenciales para la definición de la sociedad y de lo sagrado.[4] En cualquier caso, tales momentos parecen responder a alguna

3. Véase Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour Mémoire*, París, Cerf, 1993, cap. 3, especialmente pág. 82 (trad. cast.: *La religión, hilo de la memoria*, Barcelona, Herder, 2005).

4. Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*, París, Presses Universitaires de France, 1912 (trad. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 2003).

necesidad muy sentida en la «solitaria multitud» de nuestros días.

Sin duda algunos de estos momentos son muy parecidos a los Carnavales de siglos pretéritos, tal como se ha señalado con frecuencia. Son situaciones de gran intensidad, capaces de conmover al individuo, que asiste al nacimiento de un nuevo agente colectivo a partir de un potencial previamente disperso. Pueden ser excitantes, embriagadoras incluso. Pero a diferencia del Carnaval, no se enmarcan en una comprensión profundamente compartida, aunque implícita, de ningún juego de estructuras y contraestructuras. A menudo resultan fascinantes, pero muchas veces también violentas, ríos revueltos capaces de tomar las más diversas direcciones morales, ya sean utópicas, revolucionarias, xenófobas o terriblemente destructivas; o bien pueden cristalizar alrededor de algún motivo cargado de una emoción profunda y compartida, como hacer sonar los llaveros en Wenceslas Square, o en el caso de los funerales de la princesa Diana, celebrar fuera de la vida ordinaria la ordinaria y frágil búsqueda del amor y la felicidad.

Si recordamos la historia del siglo XX, los mítines de Nuremberg y otros horrores, encontraremos tantas razones para temer estos momentos salvajes, kairóticos, como para poner nuestra esperanza en ellos. Pero tal vez haya que buscar en la experiencia del tiempo secular moderno la condición que hace posibles estos momentos, y que les da su inmenso poder de fascinación.

He prestado mucha atención a estos espacios ambiguos de exposición mutua, pero eso no significa naturalmente que agoten el espectro de los grados intermedios entre la acción colectiva y la objetivación. También hay momentos en los cuales el espacio común se ve invadido por una emoción fuerte y compartida, más que por una acción colectiva, como les sucedió a los millones de espectadores del funeral de Diana. Este vasto observador metatópico tiene un papel cada vez más importante en nuestro mundo.

Por otro lado, tampoco puede decirse que todas estas formas de convivencia coexistan simplemente unas con otras. Ya hemos

visto cómo la exhibición recíproca, por ejemplo, puede dar paso a una acción común, al menos en ciertos momentos. En un nivel tal vez más estable, lo que nace como una mera categoría estadística puede terminar por movilizar una agencia colectiva capaz de plantear demandas comunes, como en el caso de los desempleados o de ciertos beneficiarios de prestaciones sociales. O puede suceder que agencias previamente existentes se conviertan en categorías meramente pasivas. El imaginario moderno permite un complejo abanico de interacciones y transiciones potenciales entre las más diversas formas.

Esta concepción de la sociedad como algo más que el cuerpo político, como algo que posee múltiples facetas, ha tenido otro impacto importante en nuestro mundo. Se trata de la necesidad de que la acción en la esfera política tome en consideración las demás esferas, y los fines perseguidos en ellas por las personas. Es cierto que la visión de la política como algo puramente instrumental respecto a la prosperidad económica, por ejemplo, encuentra una fuerte resistencia en nuestro mundo (y con razón, desde mi punto de vista). Puede decirse incluso que la emergencia de la soberanía popular ha dado una nueva importancia a la política, traducido en parte en la recuperación de formas e ideales propios de las antiguas polis y repúblicas, donde la actividad política ocupaba el lugar más alto en la vida del ciudadano. Pero nada de eso podría cuestionar la integridad de las otras esferas. El impulso de invadirlas, de controlar todos los aspectos de la vida en nombre de algún futuro radiante, es reconocido por todos como una tentación totalitaria, visible ya en el Terror jacobino y más tarde en el comunismo soviético y sus ramificaciones. No sólo se oponen estos intentos a ciertos aspectos fundamentales de nuestra concepción del orden moral —en especial la demanda de libertad individual y autonomía moral—, sino que aquellos mismos impulsos surgieron en general con la esperanza (vana, al parecer) de que este exceso de control diera como resultado un mundo libre de constricciones. Para el marxismo, el fin último era la desaparición del Estado. No cabe testimonio más elo-

cuente del profundo enraizamiento en nuestra mentalidad moderna de la idea de lo prepolítico como límite y meta de la política.

(En el caso de la otra gran tentación totalitaria de nuestro siglo, encontramos más bien un asalto frontal a nuestra concepción del orden moderno. Tal como expuse antes, se trata de una de las formas que ha tomado la reacción a este orden. Es importante darse cuenta de que este orden ha encontrado resistencia y la seguirá encontrando. Tuvimos suerte de que el fascismo sufriera una derrota militar en la primera mitad del siglo. Pero incluso si no hubiera corrido esta suerte, dudo de que los regímenes fascistas hubiesen sido capaces de resistir indefinidamente frente a las demandas de libertad que tan enraizadas están en nuestra cultura.)

Benjamin Constant ya apuntó la gran importancia que atribuye la era moderna a lo extrapolítico en su famosa conferencia sobre la noción antigua y moderna de libertad.[5] El error del jacobinismo (y de Rousseau), según Constant, fue pensar que la única libertad que nos importa es la participación política, tan valorada por los antiguos. Pero para nosotros la prosperidad económica y las satisfacciones de la vida privada han adquirido también una importancia crucial. No podemos aplicar simplemente los modelos antiguos a nuestra vida política.

Para dar una imagen más completa de nuestras nociones contemporáneas de orden moral, deberíamos añadir una cuarta forma de existencia social a las tres que habíamos identificado ya en nuestro imaginario moderno —la economía, la esfera pública y el autogobierno popular—, articulada históricamente a través de diversas declaraciones y cartas de derechos. Encontramos aquí un elemento crucial de la teoría original de Grocio-Locke que se ha vuelto inseparable de nuestra idea de orden normativo. Es una idea que ha terminado por articular nuestro imaginario social del mismo modo y por el mismo procedimiento que lo ha hecho la soberanía popular: las prácticas

5. Benjamin Constant, «De la liberté des anciens, comparée à celle des modernes», en Marcel Gauchet (comp.), *Écrits Politiques*, París, Gallimard, 1997.

anteriores cobraron un sentido nuevo en virtud de ella, y terminaron por estructurarse de otro modo.

Del mismo modo que las prácticas de buscar el consentimiento de asambleas electas se vieron transformadas durante la Revolución americana hasta dar nacimiento a una nueva definición de la legitimidad política, a lo largo del mismo periodo y a través de los mismos cambios políticos las prácticas que encarnaban la primacía de la ley comenzaron a cambiar de sentido. En lugar de consagrar tan sólo los derechos de los ingleses, comenzaron a tratarlos como reflejos de aquel Derecho Natural del que habían hablado los grandes teóricos del siglo XVII. Y éstos fueron los derechos que invocó la Declaración de Independencia; la primacía de los derechos recibió a su vez un nuevo impulso con las primeras diez enmiendas a la Constitución.

Todo este proceso culmina en nuestra época, en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, que asiste a la extensión mundial de los derechos —aunque ahora se llaman derechos «humanos» y no «naturales»— concebidos como previos y resistentes a las estructuras políticas, y expresados en cartas de derechos que pasan por encima de la legislación ordinaria cuando viola dichas normas fundamentales.

Estas declaraciones de derechos son en cierto sentido la expresión más clara de nuestra idea moderna de un orden moral subyacente al político, y que debe ser respetado por éste.

Capítulo 12

FORMAS DE NARRACIÓN

El paso a un mundo horizontal y de acceso directo, enraizado en un tiempo secular, debía traer consigo una nueva concepción de nuestra situación en el tiempo y en el espacio. Y con ello también una nueva concepción de la historia y de las formas de narrarla.

En particular, el nuevo sujeto colectivo, el pueblo o la nación capaz de fundar su propio Estado, emancipado de cualquier fundamento previo y trascendente a la acción, necesita nuevas formas de relatar su historia. En ciertos aspectos, dichos relatos se parecen a los viejos relatos de la fundación del Estado, y remiten a las mismas imágenes de figuras extraordinarias emplazadas en un tiempo del origen, irrecuperable ya para nosotros; sólo hay que pensar en el trato que reciben muchas veces Washington y otros fundadores en los relatos estadounidenses sobre el origen de la nación.

Pero a pesar de las analogías, existe una diferencia clara. Se trata ahora de una historia situada en un tiempo puramente secular. La validez del orden actual, posfundacional, debe expresarse en términos consistentes con esta concepción del tiempo. Ya no podemos describirlo como la emergencia de un orden que se realiza por sí mismo desde un tiempo superior. La categoría más afín a la noción de tiempo secular es la de crecimiento o maduración, tomada del reino orgánico; maduración de un potencial previamente existente en la naturaleza. De este modo la historia puede concebirse, por ejemplo, como el lento desarrollo de una facultad humana, la razón, en lucha contra el error y la superstición. La fundación tiene lugar cuando los seres humanos alcanzan un cierto grado de racionalidad.

Esta nueva historia tiene también sus puntos de inflexión, aunque organizados como estadios dentro de un proceso de maduración, cuya meta final puede ser por ejemplo la razón o el control racional. En una de las versiones de este relato, nuestro desarrollo implica por un lado el descubrimiento del orden moral correcto, las relaciones de beneficio mutuo que estamos destinados a realizar («Sostenemos estas verdades como evidentes»); por el otro, el desarrollo del grado de autocontrol necesario para llevarlo a la práctica. Cuando avanzamos lo suficiente en ambos caminos, llegamos al punto de inflexión, y es entonces cuando se abre la posibilidad de fundar una sociedad nueva y mejor. A pesar de sus excepcionales cualidades, nuestros héroes fundadores emergen de una historia de desarrollo en un tiempo secular.

Todo esto encaja por ejemplo en el relato (o el mito) del progreso, uno de los más importantes de la modernidad. Pero también puede encajar en otra matriz muchas veces invocada, la revolución. Cuando se alcanza el punto de inflexión del proceso de maduración, el pueblo está en condiciones de producir una ruptura decisiva con unas formas y estructuras ancestrales que bloquean o distorsionan el orden moral. De repente es posible, como no lo había sido nunca antes, responder a las demandas de este orden. Surge la sensación embriagadora de que todo es posible, lo cual explica por qué la idea de revolución se convierte tan fácilmente en un mito poderoso: hubo un punto de inflexión en el pasado cuyas infinitas posibilidades se vieron frustradas o traicionadas, ya fuera por mala fe o por debilidad. La revolución se convierte de este modo en una tarea aún por terminar. Éste fue el mito que sostuvo a la izquierda radical francesa a lo largo del siglo XIX, y hasta bien entrado el XX.[1]

Uno de los relatos más poderosos, sin embargo, se estructura alrededor de la nación. Hay algo paradójico en el hecho de que un pueblo pueda presidir su propio nacimiento político. ¿Qué es lo que hace que precisamente estas personas deban unirse a efectos de autogobierno? A veces se trata de accidentes

1. Baczko, *op. cit.*, págs. 117-118. He sacado mucho de este interesante libro.

de la historia: una nación nace porque las personas que habían sido gobernadas hasta entonces por una misma autoridad deciden tomar esta autoridad en sus propias manos (o bien ciertas élites deciden que deben ser orientadas hacia esta meta). Éste fue el caso de Francia en 1789, y con menos fortuna, el de los intentos de crear una nación otomana a comienzos del siglo XX. O bien el pueblo puede surgir de la propia opción política por el autogobierno, como en el caso de la Revolución americana. Los revolucionarios, incluidos los tories que había entre ellos, se separaron de los demás ingleses como consecuencia de esta opción política decisiva.

Pero buena parte de lo que llamamos nacionalismo se basa en la idea de que hay algo detrás de la unidad escogida, más allá de la contingencia histórica o la opción política. Se cree que las personas que convergen en un mismo Estado deben estar unidas, en virtud de un lenguaje, una cultura, una religión o una historia comunes. Se ha dicho infinitas veces que este pasado común es con frecuencia una pura invención.[2] Y es cierto, pero tampoco hay duda de que muchas veces ha sido una invención efectiva a nivel político, que el pueblo en cuestión ha terminado por interiorizar e integrar en su imaginario social.

La categoría subyacente vuelve a ser aquí el desarrollo de un potencial previamente existente. A pesar de la dispersión y la multiplicidad de los dialectos, de la falta de una conciencia común, éramos *an sich* ucranianos, serbios, eslovacos, o lo que sea. Teníamos cosas importantes en común, en virtud de las cuales era correcto y natural que actuáramos conjuntamente como un pueblo soberano unificado. Sólo hacía falta que nos diéramos cuenta de ello. Y una vez que lo hagamos tal vez tengamos que luchar para hacer realidad este destino. Central aquí es la idea de una maduración, de una conciencia en desarrollo, de algo *an sich* que al fin se vuelve *für sich*.

2. Véanse Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1983 (trad. cast.: *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 2003), y Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1990 (trad. cast.: *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1998).

Naturalmente, los tres relatos —el progreso, la revolución, la nación— pueden también combinarse entre sí. Y pueden aparecer a su vez mezclados con relatos apocalípticos y mesiánicos tomados de concepciones religiosas de la *Heilsgeschichte* (la historia de la salvación): por ejemplo, la idea de que el orden en desarrollo debe encontrar oposición violenta, tanto más violenta cuanto más cerca esté la victoria final. La revolución vendrá marcada por un conflicto titánico, un Armagedón secularizado. Todos conocemos los efectos devastadores que tendría esta idea en la historia del siglo XX.

Más allá de enmarcar el presente en la historia política nacional, también tenemos tendencia a enmarcarlo en el plano superior del desarrollo epocal o de la lucha por hacer realidad el orden moral, la libertad o la justicia. Este aspecto puede llegar a ocupar un lugar muy importante en la autoimagen de la nación. Sólo hay que pensar en la especie de chauvinismo universalista que tan importante fue para la conciencia nacional francesa en la época de la Revolución francesa: Francia como la nación destinada a traer la libertad y los derechos humanos a toda Europa. La gloria militar se funde así con una misión universal. Una combinación embriagadora, como bien pudo comprobar Napoleón. La URSS y la China comunista han querido ponerse el mismo manto en diferentes momentos de nuestro siglo.

Pero también tiene lugar una extensión del imaginario en el nivel espacial. Hasta aquí he hablado de la nación o del Estado como el espacio propio de las tres formas principales de imaginario social. Pero todas remiten también a espacios supranacionales. Cabe ver la economía como un fenómeno internacional, y en ciertos aspectos la esfera pública se ha extendido siempre más allá de las fronteras nacionales; el intercambio de ideas que tan importante fue para la Ilustración europea puso en contacto diversos debates nacionales: el inglés, el escocés, el británico, y más tarde el alemán y el norteamericano. Por lo que se refiere al propio Estado europeo, ha existido siempre bajo la forma de un sistema de Estados, el cual alcanzó un

nuevo estadio de uniformidad —y pasó a regirse por nuevas reglas— con la paz de Westfalia de 1648.[3]

La idea de una civilización unitaria tiene una larga historia, que se remonta a la conciencia original de la unidad cristiano-latina, sellada a su vez por una organización supranacional, la Iglesia católica. Desde entonces, y en versiones diversas que han cuajado modernamente en la idea de «Europa», dicha civilización no ha perdido nunca la noción de su unidad, encarnada en ciertos principios de orden compartidos.

Si pasamos ahora a la noción de civilidad o civilización en su otro sentido, no como forma de distinguir un complejo cultural de otro, sino en sentido normativo, en cuanto contrapuesto al salvajismo o a la barbarie, podemos decir que en tiempos modernos Europa se ha visto a sí misma muchas veces no sólo (o no tanto) como cristiandad, sino como principal estandarte de la civilización. Y la idea de este orden supranacional se ha ido transformando gradualmente a su vez hasta quedar definido ante todo por el gobierno democrático y el respeto hacia los derechos humanos. El orden moral moderno ha terminado por teñir completamente la visión que tenemos de nuestro contexto, en el sentido más amplio. Y como el sistema de Estados europeos es la base sobre la que ha tratado de establecerse un sistema a escala mundial, el mismo orden se ha expandido también imaginariamente hasta incluir a todos los miembros (debidamente formales) de la comunidad global.

Pero esta identificación de la civilización con el orden moral moderno no se impuso sin resistencias. A lo largo de todo el proceso se libraron batallas en la retaguardia con los anteriores modelos de orden monárquico-jerárquicos. Ya desde las primeras fases del proceso, estos modelos se vieron afectados por la moderna noción de orden, tal como revelan los compromisos implícitos en la idea barroca de orden, antes comentada. Puede que las Revoluciones vinieran siempre seguidas de Restauracio-

3. En *Las fuentes del poder social*, Michael Mann propone con fuerza la tesis de que la Europa Occidental siempre mantuvo cierta idea de un orden supranacional, en cuyo marco funcionaban los Estados individuales.

nes, pero éstas nunca traían de vuelta el *statu quo* anterior tal como había sido, como descubrió Carlos X cuando intentó organizar en Reims una ceremonia de coronación con toda la pompa tradicional, en el año 1825. La antigua grandeza ya no podía reproducirse en el nuevo contexto. Otros regímenes autoritarios se concentraron en convertirse en *Machstaate* más que en revivir formas de complementariedad jerárquica. Algunos recurrieron incluso a expedientes tan extraños y contradictorios como la apelación al nacionalismo ruso para movilizarlo alrededor de la figura autocrática del zar.

Sin embargo, todos estos regímenes «reaccionarios» libraron una larga batalla de retaguardia, y terminaron por pasar el testigo a las formas de autocracia del siglo XX. Hubo cierta continuidad entre los participantes en ambos movimientos: algunos de los nostálgicos de la Alemania de los Guillermos pasaron a engrosar las filas de los nazis; los fascistas franceses surgieron de movimientos como Action Française, que supuestamente perseguía la restauración. Pero en el fondo ambas variantes de la oposición al orden moral moderno bebían de fuentes distintas. En el siglo XX, la oposición procedía de la reacción frente a este orden, del malestar que no ha dejado de generar desde que comenzó a dictar los términos de la política en el siglo XVIII.

Podemos darnos cuenta del significado de esta afirmación fijándonos en el malestar que provocó en muchos círculos el advenimiento de las clases comerciantes educadas en el siglo XVIII. La nueva sociedad moderna era más pacífica, productiva e igualitaria que las precedentes, y todo ello era visto con buenos ojos. Pero persistía el miedo a que se hubiera perdido algo con el cambio; la masculinidad, el heroísmo, la grandeza de alma cedían terreno; la superioridad de ciertas personas excepcionales quedaba ahogada en el amor a la mediocridad.

Parte de este malestar se tradujo en el persistente interés que despertó la virtud republicana a lo largo del siglo XVIII. Incluso algunos pensadores que nos legaron las más avanzadas y sofisticadas teorías acerca de la nueva sociedad, y que veían mejor que nadie sus ventajas, como Adam Smith y Adam Ferguson, expresaron su miedo ante la posibilidad de que una ex-

cesiva división del trabajo hiciera del ciudadano una persona más estúpida y débil, le robara el coraje y la virtud del ciudadano-guerrero de antaño, y minara así su capacidad de autogobernarse. En palabras de Ferguson: «Al separar las artes del tejedor y del curtidor, mejoramos la oferta tanto de ropa como de zapatos. Pero separar las artes que constituyen al ciudadano y al artesano, las artes de la política y la guerra, amenaza con desmembrar el carácter humano». Sería como privar al pueblo liberado de los instrumentos necesarios para garantizar su seguridad.[4]

La preocupación no terminó con el siglo. Una y otra vez reaparece la idea de que el igualitarismo moderno y las artes de la producción pacífica han prosperado a costa de la grandeza, el heroísmo, el valor para arriesgar la vida y la aspiración a algo más que la prosperidad. Tocqueville templa constantemente su apoyo a la democracia con el miedo a un declive de la libertad de espíritu. Y por supuesto no ha habido mayor crítico del bienestar y la igualdad que Friedrich Nietzsche, con su desprecio por el «lamentable bienestar» al que aspiran «los últimos hombres».

Un remedio para esta carencia tan sentida fue proponer una búsqueda más plena y heroica de la igualdad a través del autogobierno, en la línea propuesta por Rousseau. Podemos reconocer esta idea en los jacobinos, en Marx y en el comunismo. La pendiente que lleva al lamentable bienestar desaparece ante la naturaleza heroica del intento de establecer una nueva república de la virtud, una comunidad de iguales. El otro camino seguía la pista nietzscheana del rechazo frontal de los valores igualitarios y humanitarios propios del orden moral moderno, y dio como resultado una nueva política del heroísmo, la dominación, y la Voluntad.

A lo largo del siglo XX, ambas reacciones produjeron respuestas totalitarias a la democracia liberal, la cual terminó por

4. Ferguson, *op. cit.*, pág. 230. La misma inquietud subyace a la idea, muy extendida entre los líderes republicanos de la Revolución americana, de que la gente corriente, preocupada en ganarse el propio sustento, no podía elevarse a una virtud desinteresada, y que todos los que estaban en algún negocio también tendrían problemas para conseguirlo.

definirse según una versión del orden moral moderno centrada en la pluralidad de las formas y en la limitación de lo político. Podría parecer que fue la victoria de la democracia liberal en dichos conflictos la que impartió este carácter a la civilización y al orden modernos. Sin embargo, la impresión de que tanto el comunismo como el fascismo eran reacciones contra un sistema establecido parece sugerir que esta identificación se hallaba ya muy avanzada a comienzos de siglo. Ezra Pound pudo decir ya, a propósito del trágico y vano sacrificio de jóvenes en la Primera Guerra Mundial:

> There died a myriad,
> And of the best, among them,
> For an old bitch gone in the teeth
> For a botched civilization.[5,*]

La mayoría de los occidentales vivimos hoy en sociedades donde esta identificación se halla completamente presupuesta, por más que en ocasiones nos avergoncemos de la invocación políticamente incorrecta de la civilización en sentido normativo. Por un lado sentimos horror y por el otro (no siempre de forma abierta) desprecio hacia aquellos que rechazan los valores básicos de este orden, ya sean los terroristas de Al Qaeda o los genocidas de los Balcanes o de África.

Podría decirse incluso que vemos en este orden, tal como se da en nuestra civilización, la noción de orden más antigua y fundamental; la creencia de que se halla efectivamente realizado en nuestro mundo nos da un sentimiento de seguridad, al tiempo que la idea de que somos partícipes en él nos da un sentimiento de superioridad y bondad personal. Esto explica que reaccionemos con gran inseguridad cuando nos damos cuenta de que puede ser vulnerado desde fuera, como en el caso del

5. Ezra Pound, *Hugh Selwyn Mauberley*, citado en Samuel Hynes, *A War Imagined*, Londres, Pimlico, 1990, pág. 342 (trad. cast.: *Pound, Personae: Los poemas breves*, Madrid, Hiperión, 2000).

* «Murieron allí una miríada, / y de los mejores, entre ellos, / por una vieja puta la palmaron, / por una civilización zurcida.» (*N. del t.*)

World Trade Center; pero también explica la inquietud aún mayor que sentimos cuando la amenaza procede aparentemente de dentro o de la posibilidad de que nosotros mismos lo estemos traicionando. No es sólo nuestra seguridad lo que se encuentra amenazado en estos casos, es también la idea que tenemos de nuestra propia bondad e integridad. Todo cuanto pueda cuestionarla resulta profundamente inquietante, hasta el punto de amenazar incluso nuestra capacidad de actuar.

Por eso, épocas anteriores asistieron a estallidos de furia en momentos de amenaza como éste, de violencia arbitraria dirigida contra el «enemigo interior», convirtiendo la amenaza contra nuestra seguridad en otra contra nuestra integridad, que quedaba desviada hacia las oportunas cabezas de turco. En épocas anteriores, los judíos y las brujas desempeñaron este poco envidiable papel dentro de la cristiandad latina. La evidencia de que aún sentimos la tentación de recurrir a mecanismos parecidos en nuestra época «ilustrada» resulta inquietante. Pero no sería la primera vez en la historia en que una doctrina de pacífico universalismo se convierte, paradójicamente, en argumento para justificar el uso de la violencia contra víctimas inocentes.[6]

Éste es el lado oscuro del imaginario social moderno en Occidente: las conexiones que mantiene con nuestro sentimiento de superioridad civilizacional, la posibilidad de que éste se gire contra víctimas inocentes. Así pues, ¿qué relación guarda la noción de imaginario social con lo que los marxistas llaman ideología, y que consiste en una percepción falsa o distorsionada de nuestra situación real? El propio uso de un término vinculado a la imaginación invita a plantear la cuestión; lo que imaginamos puede ser algo nuevo, constructivo, algo que abra nuevas posibilidades, pero también puede ser una pura ficción, tal vez peligrosamente falsa.

En realidad, el uso que doy al término pretende combinar ambas facetas. ¿Puede un imaginario ser falso, en el sentido de

6. Toda esta cuestión de la violencia en la modernidad merece un trato más extenso, que preste especial atención a la innovadora aproximación de René Girard.

distorsionar u ocultar ciertas realidades cruciales? La respuesta a esta pregunta es claramente sí, a la luz de algunos de los ejemplos anteriores. Tomemos, por ejemplo, nuestra autoimagen de ciudadanos iguales en un Estado democrático; si entendemos esto como algo más que un principio legitimador, es decir, si lo imaginamos como una realidad plenamente efectiva, lo que hacemos es falsear la realidad, desviar la mirada para no ver los diversos grupos de excluidos o desposeídos, o imaginar que son los únicos responsables de su situación. A cada paso encontramos casos donde los imaginarios sociales modernos, ya no definidos como tipos ideales, sino como realidades vividas por tal o cual grupo, se tiñen de ideología y falsedad.

La ventaja que tiene identificar todos estos imaginarios sociales, sin embargo, es que nunca se reducen completamente a ideología. Tienen también una función constitutiva, hacen posibles aquellas prácticas a las que dan sentido. En este sentido, su falsedad no puede ser nunca total; *algunas* personas participan en cierta forma de autogobierno democrático, aunque no sean todas, como imaginamos cuando buscamos una forma cómoda de legitimarnos. Igual que todos los productos de la imaginación humana, el imaginario social puede estar lleno de negaciones y ficciones complacientes, pero es también un componente esencial de la realidad. No puede ser reducido a un sueño insustancial.

Capítulo 13

EL SIGNIFICADO DEL SECULARISMO

Tal vez hayamos dicho ya suficiente para mostrar hasta qué punto nuestras ideas se encuentran dominadas por formas de imaginario social surgidas de lo que he llamado la larga marcha, y están marcadas de un modo u otro por el ideal moderno de orden como beneficio mutuo. El ascendiente de este orden moderno sobre nuestro imaginario social se pone de manifiesto no sólo en sus aspectos más problemáticos, como algunas formas de nacionalismo o de violencia purificadora, sino en puntos de referencia centrales y prácticamente incontestados —la libertad, la igualdad, los derechos humanos o la democracia— para la noción contemporánea de legitimidad. Constituyen un horizonte casi insuperable para nosotros. Es notable ver cómo a partir de cierta fecha incluso los reaccionarios dejan de invocar los antiguos fundamentos situados en un tiempo superior. También ellos se ven forzados a hablar de las necesidades funcionales del orden, como De Maistre al hablar del verdugo. Tal vez sigan pensando en términos teológicos, como hacen tanto De Maistre como Carl Schmitt (aunque, significativamente, no Maurras); pero es una teología que opera en un registro distinto. Tienen que hablar como teóricos de un mundo profano.[1]

Así pues, ¿qué relación guarda el imaginario social moderno con la sociedad secular moderna?

No cabe duda, tal como mi propia forma de usar el término da a entender, de que la larga marcha ha tenido que contribuir

1. El patetismo de la pretensión de recuperar lo irrecuperable quedó bien ilustrado en el intento de Carlos X de restaurar toda la liturgia original en su coronación de Reims, en 1825. Véase la descripción de Furet, *Revolutionary France*, págs. 300-303.

al desplazamiento de la religión fuera de la esfera pública. Ha ayudado a expulsar a Dios del espacio público. O eso podría parecer. Pero no es exactamente así. Ciertamente ha terminado con una de las formas que tomaba antes la presencia de Dios, en el marco de un relato de fundación de la sociedad emplazado en un tiempo superior y trascendente a la acción. «La divinidad que ampara a un rey» y el poderoso abanico de analogías/asimilaciones descritas por Kantorowicz entre el rey y Dios, el rey y Jesucristo, quedan drásticamente minadas y en último término desmentidas por los imaginarios surgidos del orden del beneficio mutuo.[2] Pero esto no significa que Dios deba estar completamente ausente del espacio público. El pueblo norteamericano que terminó por invocarse a sí mismo como «nosotros» también se definía (y se define) a sí mismo como «un pueblo bajo Dios». El orden del beneficio mutuo fue visto originalmente como una creación divina, y su realización como el fruto de la providencia divina.

Para comprender mejor nuestra situación presente, debemos ver hasta dónde llega esta forma alternativa de presencia divina, y de qué modo se ha visto marginada en muchas sociedades contemporáneas.

La larga marcha ha avanzado claramente en paralelo y en conjunción con las fuerzas que nos han sacado del cosmos encantado dominado por un tiempo superior. Existe sin duda una estrecha relación entre el desencantamiento y el confinamiento de todas las acciones en un tiempo profano. Los mismos factores que terminaron por vaciar el mundo de espíritus y otras fuerzas —la sacralización de la vida ordinaria, la ciencia mecanicista, la disciplinada reconstrucción de la vida social— también nos confinan cada vez más en un tiempo secular. Vacían de sentido y marginan el tiempo superior, reprimen el tiempo kairótico y multiforme del Carnaval, bloquean la necesidad, incluso la posibilidad de una antiestructura, y de este modo van restando sentido a la idea de una fundación trascendente. Nos asientan firmemente en un tiempo secular cada vez

2. Kantorowicz, *op. cit.*

más racionalizado y medido, convertido en un entorno insuperable, sin la menor grieta que dé acceso a las antiguas conexiones con un tiempo superior.

Como resultado de todo ello dichas conexiones tienden a desaparecer, pasando claro está por varias fases de transición, algunos de cuyos ejemplos más sorprendentes son las grandes formas barrocas de espacio público, como también el clasicismo del Rey Sol.

Es claro pues que este imaginario social pone término a un cierto tipo de presencia de la religión o de lo divino en el espacio público. Marca el fin de una era en la que tanto la autoridad política como las otras agencias colectivas metatópicas eran inconcebibles sin una referencia a Dios o a un tiempo superior, en la que ambas se hallaban tan entretejidas con las estructuras de la autoridad que estas últimas no podían concebirse separadamente de lo divino, lo superior, o lo numinoso. Es el paso que Marcel Gauchet describe como «el fin de la religión». Pero esta alarmante expresión tiene un sentido más preciso: es el fin de la sociedad estructurada a partir de su dependencia respecto a Dios o el más allá.[3] No es el fin de la religión personal, tal como insiste el propio Gauchet.[4] No es ni siquiera necesariamente el fin de la religión en la vida pública, tal como demuestra el caso norteamericano. Sin embargo, es sin duda un estadio decisivo en el desarrollo de nuestro mundo moderno, donde la creencia y su contrario coexisten como alternativas válidas.

Para ser más precisos, la diferencia es la siguiente. En la etapa anterior, Dios o algún tipo de realidad superior era una necesidad óntica; es decir, la gente era incapaz de concebir una agencia metatópica dotada de autoridad si no tenía algún tipo de fundamento en un tiempo superior, ya fuera la acción de Dios, la Gran Cadena o algún otro origen *in illo tempore*. El resultado de este cambio es una concepción de la vida social y

3. «La fin du rôle de structuration de l'espace social que le principe de dépendance a rempli dans l'ensemble des sociétés jusqu'à la nôtre» (Gauchet, *Le désenchantement du monde*, pág. 233). He aprendido mucho de esta obra fascinante y profunda.

4. *Ibid.*, pág. 292.

política enteramente asentada en un tiempo secular. La fundación se concibe ahora como un acto colectivo que tiene lugar en un tiempo secular, y se sitúa en el mismo plano óntico que todas las demás acciones de este tipo, por más que le atribuyamos una autoridad especial dentro de nuestro relato nacional o de nuestro sistema legal.

Cuando la gente habla de la secularización del espacio público se refiere a veces a esta emancipación de la política de su dependencia óntica de la religión. No hay nada malo en ello; es más, probablemente sea una buena idea darle este sentido. Tenemos aquí la imagen de «le social fondé sur lui-même» (lo social fundado en sí mismo), de la que habla Baczko.[5]

Pero no debemos perder de vista que todo esto abre un nuevo espacio para la religión en la vida pública. Los regímenes fundados en la acción colectiva en un tiempo profano se basan en cierto modo en una voluntad común. Esto no significa necesariamente que sean democráticos; la voluntad común puede ser la de una minoría, que da por supuesta su capacidad de hablar por el resto, o que los demás no están en condiciones de autogobernarse. La voluntad común está en la base incluso de los regímenes fascistas, sobre la premisa de que la verdadera voluntad del pueblo se expresa a través del Líder. En cierto sentido, es casi tautológico decir que allí donde lo político pierde toda dependencia óntica respecto a lo superior y emana de una acción común fundadora, la voluntad común encarnada en esta acción pasa a desempeñar un papel fundacional.

Por supuesto, la referencia a una voluntad común no puede estar ausente en una democracia, si se pretende fundada en la soberanía popular. Encontramos aquí una cierta concepción compartida de lo que es el Estado, lo cual ofrece un marco para la deliberación, una serie de puntos de referencia para el debate público, sin los cuales no sería posible reconocer la toma periódica de decisiones como una expresión de la voluntad popular. Pues sólo si hemos mantenido un debate sobre una cuestión por todos reconocida, y todos hemos tenido ocasión de ser es-

5. Baczko, *op. cit.*, pág. 17.

cuchados en él, podremos reconocer el resultado como una decisión de todos.

Más aún, si debo aceptar la autoridad de una decisión que me perjudica, debo verme a mí mismo como miembro del colectivo que ha tomado la decisión. Debo sentir un vínculo con los integrantes de este colectivo, que me permita decir: «Mala como es esta decisión en cuanto al contenido, debo acatarla en la medida en que es la expresión de la voluntad, o el interés, del colectivo al que pertenezco».

¿Qué lazo puede unir de este modo a un colectivo? Algún propósito o valor compartido de gran importancia. Eso es lo que llamo su «identidad política». Permitan que me extienda algo más sobre este punto.

Tomando como ejemplo el caso de las sociedades democráticas, es claro que su identidad incluye la libertad, y que debe incluir también la posibilidad de una minoría opuesta a la mayoría. Pero ¿en qué sentido puede contribuir a mi libertad una decisión que va contra mí? Es éste un viejo argumento escéptico, especialmente poderoso entre quienes sostienen una filosofía política atomista y sospechan de toda apelación a un bien compartido que vaya más allá de la elección individual. Para estas personas, dichas apelaciones suenan a zalamerías para conseguir que los votantes de la opción contraria asuman su servidumbre de forma voluntaria.

Pero no tenemos por qué resolver aquí esta cuestión filosófica de fondo. La cuestión que nos interesa no es filosófica, sino de imaginario social. La pregunta que debemos hacernos es: ¿qué aspecto de nuestras «comunidades imaginadas» convence a tantas personas de que son libres en un régimen democrático, por más que su voluntad se vea contradicha en cuestiones importantes?

La respuesta que estas personas aceptan iría en la línea siguiente: «Tú eres libre, igual que los demás, en virtud del hecho de que nos gobernamos a nosotros mismos de forma colectiva, y no somos gobernados por ninguna agencia que pueda pasarnos por alto. Tu libertad consiste en que se reconoce tu voz como parte de la soberanía común, que debes ser oído y

participar en la toma de decisiones. Disfrutas de esta libertad en virtud de una ley que la atribuye también a los demás, y por lo tanto la disfrutamos todos por igual. Es esta ley la que realiza y protege tu libertad, ganes o pierdas en una decisión particular. Esta ley define una comunidad de personas que realizan/defienden colectivamente su libertad. Define una agencia colectiva, un pueblo, cuya acción conjunta bajo la ley sirve para preservar su libertad».

Tal es la respuesta, válida o no, que la gente acepta en las sociedades democráticas. Es bien patente que implica la aceptación de una forma de pertenencia mucho más fuerte que la de ningún grupo que pudiera reunirse azarosamente. Supone una agencia colectiva continuada, una pertenencia que hace efectivo algo muy importante: una cierta forma de libertad. En la medida en que este bien sea crucial para la identidad de los miembros, éstos se identificarán firmemente con esta agencia, y sentirán un vínculo con los demás participantes. Sólo la apelación a una pertenencia de este tipo puede dar respuesta al reto planteado por el individuo o el grupo que contempla la revuelta contra una decisión adversa, en nombre de la libertad.

Más allá de quién tenga razón desde el punto de vista filosófico, lo que importa aquí es que sólo en la medida en que las personas acepten una respuesta de este tipo podrá convencerles la soberanía popular como principio legitimador. El principio sólo puede hacerse efectivo por remisión a una agencia colectiva en sentido fuerte. Si se rechaza esta identificación, la autoridad del gobierno sólo puede aparecer como ilegítima a ojos de aquellos que la rechazan, tal como vemos en incontables casos de minorías nacionales secesionistas: gobierno del pueblo, de acuerdo; pero no aceptamos el gobierno de éstos, porque no somos parte del mismo pueblo. Aquí reside el vínculo profundo entre la democracia y la agencia colectiva en sentido fuerte. Va implícito en la lógica propia del principio de legitimación que subyace a los regímenes democráticos. Las consecuencias hablan por sí solas cuando falla esta identificación.

Este último ejemplo sugiere un matiz importante en la apelación a la soberanía popular. En la versión que acabo de ofre-

cer, la apelación se dirigía a lo que podríamos llamar la «libertad republicana». Es ésta la versión inspirada en las antiguas repúblicas, y la que invocaron las revoluciones americana y francesa. Pero poco después la misma apelación comenzó a tomar forma nacionalista. Los intentos de extender los principios de la Revolución francesa por la fuerza de las armas francesas despertaron reacciones en Alemania, Italia y otros lugares: el rechazo a verse integrados en el pueblo soberano en nombre del cual se hacía y defendía la Revolución. En muchos círculos comenzó a ser moneda corriente la idea de que un pueblo soberano, para tener la unidad necesaria para constituirse en agencia colectiva, debía poseer una unidad previa, ya fuera cultural, histórica o (lo que es más frecuente en Europa) lingüística. Detrás de la nación política debía haber, pues, una nación cultural (a veces étnica) previamente existente.

El nacionalismo, en este sentido, nació como un desarrollo (benigno o maligno) de la democracia. En la Europa de comienzos del siglo XIX, donde los pueblos luchaban por emanciparse del despotismo de los imperios multinacionales unidos en la Santa Alianza, no parecía existir oposición entre ambos. Para un Manzini, eran dos fines perfectamente convergentes.[6] Sólo más tarde algunas formas de nacionalismo romperán su compromiso con los derechos humanos y la democracia, en nombre de la autoafirmación.

Pero incluso antes de llegar a este estadio, el nacionalismo introdujo ya una cierta inflexión en la soberanía popular. La respuesta a la objeción anterior —las leyes comunes contienen algo esencial para nuestra identidad— ya no remite únicamente a la libertad republicana, sino también al orden de la identidad

6. De hecho, el impulso democratizador adoptó en general una forma «nacional». Desde el punto de vista lógico, es perfectamente posible que la respuesta democrática a un régimen autoritario multinacional (Austria, Turquía) pueda tomar la forma de una ciudadanía multinacional en el marco de un «pueblo» panimperial. Pero los intentos de este tipo acostumbran a fracasar, y cada pueblo sigue su propio camino hacia la libertad. En esta línea, los checos declinaron la posibilidad de formar parte de un imperio democratizado en la Paulskirche de 1848, y el intento de los Jóvenes Turcos de crear una ciudadanía otomana fracasó y dio paso a un agresivo nacionalismo turco.

cultural. El Estado nacional no sólo defiende y realiza nuestra libertad como seres humanos, también garantiza la expresión de una identidad cultural común.

Así pues, podemos hablar de una variante «republicana» y otra «nacional» de la soberanía nacional, aunque en la práctica las dos se dan conjuntamente y a menudo funcionan de forma indistinta en la retórica y el imaginario de las sociedades democráticas.

(Incluso las revoluciones republicanas prenacionalistas, la americana y la francesa, asistieron al nacimiento de una especie de nacionalismo en las sociedades que surgieron de ellas. La meta de estas revoluciones era el bien universal de la libertad, más allá de cualesquiera exclusiones mentales que los revolucionarios suscribieran de hecho. Su lealtad patriótica se dirigía al *proyecto histórico particular* de la realización de la libertad, tanto en Norteamérica como en Francia. El universalismo mismo se convirtió en la base de un exaltado orgullo nacional, por tratarse de la «última y mejor esperanza de la humanidad», la república portadora de «los derechos del hombre». Es por eso que la libertad, al menos en el caso francés, pudo convertirse en un proyecto de conquista, con el lamentable resultado de propiciar una reacción nacionalista entre sus vecinos, tal como ya señalamos antes.)

Surge así un nuevo tipo de agencia colectiva, capaz de atraerse la identificación de sus miembros tanto en su dimensión de baluarte/realización de su libertad como en la de espacio para su expresión nacional/cultural. Por supuesto, también en las sociedades premodernas la gente se «identificaba» con el régimen, representado por el rey o por el orden jerárquico sagrado. A menudo eran súbditos entregados. Pero en la era democrática nos reconocemos a nosotros mismos como agentes libres. Por eso la idea de voluntad popular pasa a ejercer una función legitimadora crucial.[7]

7. Rousseau, que muy pronto puso al descubierto la lógica propia de esta idea, vio que la soberanía democrática no podía basarse simplemente en un «agregado», como la audiencia de una conferencia; tenía que ser una «asociación», es decir, una fuerte

Esto significa que el Estado democrático moderno persigue unas metas comunes de aceptación más o menos general, una serie de puntos de referencia en virtud de los cuales puede presentarse como baluarte de la libertad y espacio para la expresión de sus ciudadanos. Tengan o no fundamento estas pretensiones, los ciudadanos deben imaginar así su Estado para considerarlo legítimo.

Se plantea, pues, en relación con el Estado moderno, una pregunta para la que no existe análogo en sus versiones premodernas: ¿para qué/quién es este Estado?, ¿de quién es esta libertad?, ¿a quién expresa? La cuestión no parece tener ningún sentido si se aplica, por ejemplo, al Imperio Austriaco o al Otomano, a menos que la respuesta fuera la dinastía Habsburgo o la Otomana, lo que tampoco valdría como expresión de sus ideas legitimadoras.

En este sentido puede decirse que el Estado moderno tiene una identidad política, definida como la respuesta generalmente aceptada para la pregunta «¿para qué/quién?». Se trata de una identidad distinta de la de sus miembros, es decir, distinta de los puntos de referencia, sin duda muchos y variados, a partir de los cuales se define lo que es importante en la vida de cada uno. Claro está que si estos miembros han de sentir una fuerte identificación con el Estado, valdrá más que exista cierta coincidencia entre ellos, pero las identidades de los individuos y los grupos que constituyen el Estado serán en general más ricas y complejas, y a menudo se alejarán bastante unas de otras.[8]

Descubrimos de este modo cuál es el espacio que puede ocupar la religión en el Estado moderno: Dios puede ser central para la identidad política. Tal vez pensemos que realizamos la voluntad de Dios al crear una entidad política tan ajustada como

---

agencia colectiva, un «corps moral et collectif» dotado de «son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté». Este último es el término clave, porque lo que da personalidad a este cuerpo es la *volonté générale* (*Contrat Social*, libro 1, cap. 6).

8. He tratado esta relación en Charles Taylor, «Les Sources de l'identité moderne», en Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin y Guy Laforest (comps.), *Les Frontières de l'Identité: Modernité et postmodernisme au Québec*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1996, págs. 347-364.

sea posible a sus preceptos, como pensaban muchos norteamericanos en el periodo revolucionario y aún más tarde. O tal vez nuestra identidad nacional se remita a Dios porque la entendemos definida en parte por una forma específica de fe y piedad. A menudo se da este caso entre pueblos que se encuentran rodeados, o peor aún, dominados por (quienes ellos ven como) herejes e infieles (por ejemplo, los africaners, los polacos, los irlandeses, los canadienses franceses de antaño). En su lucha por conseguir o preservar su independencia, la idea de una cierta forma de relación con Dios o de pertenencia confesional puede convertirse en parte integral de su identidad política. Ya hemos visto cómo puede esta situación degenerar más adelante, hasta el punto de que la piedad desaparezca por completo y deje lugar sólo al chauvinismo, como en los casos de Irlanda del Norte y la antigua Yugoslavia, aunque en otros casos esta presencia de Dios en lo identitario puede servir también para alimentar una fe más genuina.[9]

Éste es el nuevo espacio reservado a Dios en el mundo secular. Igual que en el plano de la vida personal el desencantamiento puede verse compensado por la devoción, o por un fuerte sentido de la presencia de Dios en nuestra vida; también en la vida pública la desaparición de cierta dependencia óntica respecto a un plano superior puede verse reemplazada por una fuerte presencia de Dios en nuestra identidad política. Tanto en el nivel individual como en el nivel social, lo sagrado deja de ser un objeto entre otros, que ocupa un determinado lugar, tiempo o persona. Pero la voluntad de Dios puede seguir estando muy presente para nosotros, sea en el diseño de las cosas, en el cosmos, en el Estado o en la vida personal. Dios puede seguirnos pareciendo una fuente irrenunciable para nuestra capacidad de poner orden en nuestras vidas, tanto en el nivel individual como en el social.

La sustitución de una presencia divina en forma de encantamiento por otra vinculada a la identidad sentó las bases para la

9. Véase Charles Taylor, «Glaube und Identität», *Transit*, nº 16, invierno de 1998/1999, págs. 21-38.

secularización del mundo contemporáneo, donde Dios o la religión no se encuentra precisamente ausente del espacio público, sino que es central para la identidad personal de muchos individuos o grupos, y por eso mismo es también un posible factor constitutivo para la identidad política. Puede que sea más prudente separar nuestra identidad política de cualquier compromiso confesional particular, pero este principio de separación está sujeto a una reinterpretación constante en su aplicación práctica, al menos allí donde la religión es un factor importante en la vida de sectores importantes de la ciudadanía, algo que ocurre prácticamente en todas partes.[10] Y siempre está presente la posibilidad de que los aspectos confesionales invadan de nuevo la identidad política, como sucedió con el surgimiento del BJP en la India.

La modernidad es secular, no en el sentido más común y algo vago de la palabra, que remite a una ausencia de religión, sino en el sentido de que la religión ocupa un lugar distinto, compatible con el principio de que toda acción social tiene lugar en un tiempo profano.

10. Véase José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

Capítulo 14

PROVINCIALIZAR EUROPA

Así definida, pues, la secularidad es un rasgo más de la modernidad europea, otra faceta más del imaginario social que nos ha ayudado a constituir nuestra civilización, lo cual nos lleva de vuelta al punto de partida. Dije al principio que uno de los principales beneficios que podrían derivarse de este estudio sobre los imaginarios sociales es que en este nivel es donde emergen con más claridad las particularidades locales.

Si definimos la modernidad en términos de ciertos cambios institucionales, como la difusión del moderno Estado burocrático, la economía de mercado, la ciencia y la tecnología, es fácil seguir alimentando la ilusión de que la modernidad es un proceso unificado destinado a producirse en todas partes de la misma forma, hasta llevar cierta convergencia y uniformidad al mundo. Mi convicción fundamental es que debemos hablar más bien de «múltiples modernidades», de diferentes formas de erigir y animar ciertas formas institucionales que enumeraba hace sólo un momento, y que cada vez se vuelven más imprescindibles.

Nada refuerza más este convencimiento que el estudio de la secularidad occidental, marcada como está por la herencia de la cristiandad latina, de donde extrae incluso su nombre. Pero espero que al término de este estudio la idea resulte evidente también en otros muchos dominios. Seguir los pasos de la emergencia del imaginario de la soberanía popular en Estados Unidos y en Francia ha puesto de relieve ciertas diferencias de cultura política dentro de Occidente (capítulo 8), como también en la trayectoria que ha seguido la larga marcha en Estados Unidos y en Europa, según vimos en el capítulo 9. Si reconocemos debidamente las diferencias de concepción que animan institucio-

nes y prácticas tan parecidas como las que se dan en Occidente, debería resultar aún más evidente que estas diferencias serán aún mayores entre las grandes civilizaciones. El hecho de que éstas se encuentren en cierto sentido en un proceso de aproximación y aprendizaje unas de otras no elimina, sino que más bien enmascara, las diferencias existentes, pues ya la idea de lo que significa tomar algo prestado o acercarse a otro toma a menudo un aspecto muy diferente desde distintos puntos de vista.

Comprender la importancia de estas diferencias nos ayuda también a encontrar la humildad necesaria para reconocer que hay muchas cosas que no sabemos, o incluso que carecemos del lenguaje adecuado para describir ciertas diferencias. En términos negativos, es muy importante que nos pongamos a la tarea de «provincializar Europa», según la sentencia de Dipesh Chakrabarty.[1] Esto quiere decir que deberíamos dejar de ver la modernidad como un proceso unificado del que Europa sería el paradigma, para concebir el modelo europeo como el primero, sin duda, y como el objeto de cierta imitación creativa, naturalmente, pero a fin de cuentas como un modelo más entre muchos otros, una provincia dentro del mundo multiforme que esperamos (un poco contra toda esperanza) que emerja de forma ordenada y pacífica. Sólo entonces podrá comenzar la tarea realmente positiva, la de construir puentes de comprensión entre unos y otros. En mi caso, este proceso ha comenzado en casa, con la descripción del imaginario social propio de la modernidad occidental. Pero espero que sirva también como modesta contribución a aquel proyecto más amplio.

1. Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

FUENTES DEL YO

CHARLES TAYLOR

Colección: Básica, 87
ISBN: 84-493-0279-X - Código: 32087
Páginas: 608 - Formato: 15,5 x 22 cm

En esta apasionante investigación sobre las fuentes de la identidad moderna, Charles Taylor nos enseña que la tendencia contemporánea hacia la interioridad, muy lejos de constituir —como muchos querrían— un desastre, es el resultado de los grandes esfuerzos realizados por el hombre en lo referente a definir y alcanzar el bien. En el corazón mismo de su disquisición, así, Taylor encuentra aquello que él mismo denomina la afirmación de la vida corriente, un valor que, definitiva y totalmente, ha reemplazado a la antigua concepción de la razón ligada a la cuna y a la fortuna. Y, al narrar las revoluciones propuestas por los que fueron sus defensores —San Agustín, Montaigne, Lutero y algunos otros— se propone asegurarse de que no perdamos de vista sus objetivos. Las fuentes del yo, de este modo, no sólo plantea una firme defensa del orden moderno y una aguda contrarréplica a sus críticos, sino también una magnífica explicación —completa, ecuánime, sencilla, fluida, aguda y muy bien escrita— del yo producto de esa situación, capaz de adentrarse en las profundidades de su propia herencia con enorme generosidad.

DESCARGUE NUESTRO CATÁLOGO EN www.paidos.com

ARGUMENTOS FILOSÓFICOS
ENSAYOS SOBRE EL CONOCIMIENTO, EL LENGUAJE Y LA MODERNIDAD

CHARLES TAYLOR

Colección: Básica, 81
ISBN: 84-493-0415-6 - Código: 32081
Páginas: 384 - Formato: 15,5 x 22 cm

Argumentos filosóficos indaga en las principales líneas de argumentación de la filosofía contemporánea. Más que realizar un estudio de la retórica del pensamiento, su autor, Charles Taylor, pretende desentrañar los paradigmas, las formas de la razón contemporánea y el estatus que éstas adquieren en la actividad filosófica. Estamos así en presencia de un texto que comprende desde argumentos ontológicos y epistemológicos hasta reflexiones sociales, todo ello en un espectro de análisis que acaba asombrando por su amplitud, como puede demostrar una simple mirada al sumario. El volumen se desarrolla a partir de una reflexión acerca de «La superación de la epistemología» y de la historia del pensamiento que la sostiene. Los diferentes temas que en él se tratan —la validez de los argumentos trascendentales, la polémica liberalismo-comunitarismo, los argumentos ontológicos, las relaciones sociales y la historia— constituyen el entramado que permite a Charles Taylor realizar una profunda investigación sobre las raíces de la contemporaneidad y sus principales creencias y aciertos.

DESCARGUE NUESTRO CATÁLOGO EN www.paidos.com

Uno de los filósofos más influyentes del mundo de habla inglesa, Charles Taylor ha obtenido reconocimiento internacional por sus contribuciones a la teoría política y moral, en particular a los debates sobre formación de la identidad, multiculturalismo, secularismo y modernidad. En *Imaginarios sociales modernos*, Taylor avanza en sus recientes reflexiones sobre la cuestión de las múltiples modernidades. Para explicar las diferencias entre ellas propone la idea de imaginario social, es decir, de un amplio entendimiento entre un determinado colectivo sobre el modo de imaginar su vida social.

Con objeto de trazar el desarrollo de un imaginario social concreto, Taylor reexplica la historia de la modernidad occidental. Se trata de un imaginario social caracterizado por tres formas culturales clave, animadas por la idea de un orden moral basado en el beneficio mutuo de participantes iguales: la economía, la esfera pública y el autogobierno. Accesible tanto por su extensión como por su estilo, la exposición de Taylor sobre estas formaciones culturales proporciona un marco claro y conciso para una comprensión de la vida moderna en Occidente, así como de las distintas formas que ha adoptado la modernidad por todo el mundo.

Charles Taylor es profesor miembro de la Junta de Derecho y Filosofía en la Universidad Northwestern y profesor emérito de Ciencia Política y Filosofía en la Universidad McGill. Ha sido profesor de Teoría Política y Social en la Universidad de Oxford y es autor de numerosos libros y artículos, entre ellos *Las variedades de la religión hoy*, *Argumentos filosóficos*, *Fuentes del yo* y *La ética de la autenticidad*, todos ellos también publicados por Paidós.

www.paidos.com

ISBN 84-493-1899-8
32125
9 788449 318993

creative commons

Paidós
Básica

Diseño: Mario Eskenazi